



TITLE:

六朝道教における人間観の研究(Dissertation_全文)

AUTHOR(S):

亀田, 勝見

CITATION:

亀田, 勝見. 六朝道教における人間観の研究. 京都大学, 1999, 博士(文学)

ISSUE DATE:

1999-03-23

URL:

<https://doi.org/10.11501/3149284>

RIGHT:

新 制

文

312

六朝道教における人間観の研究

亀田 勝見

六朝道教における人間観の研究

亀田 勝見

目 次

序 論	1
第一章 葛洪における運命と仙命	
はじめに	6
第一節 『抱朴子』外篇	6
(一) 『抱朴子』外篇における命定論	
(二) 李康の命定論と葛洪	
(三) 葛洪の思想形成について	
第二節 『抱朴子』内篇	16
(一) 葛洪の仙命論	
(二) 先天的資質と仙道	
小 結	19
第二章 『真誥』における人の行爲と資質について	
はじめに	25
第一節 『真誥』と葛洪	25
第二節 仙界の名簿	26
第三節 先天的素質と仙籍	28
第四節 仙籍と祖先との関わり	32
小 結	35
第三章 『上清後聖道君列紀』における種民思想について	
—『太平經鈔』甲部との関係を交えて—	
はじめに	41
第一節 終末救済の構造	41
(一) 『道君列紀』における種民思想	
(二) 種民と仙使と仙官	
第二節 教理的部分における道教理論	44
(一) 仙經修得と救済	
(二) 救済と「仙相」	
第三節 『道君列紀』における種民思想の役割	48
第四節 『太平經鈔』甲部の種民思想	49
第五節 『道君列紀』と『太平經鈔』甲部との関係 —結びにかえて—	51
附 章 『神仙傳』の資料的価値について	
—六朝道教における人間観研究の一環として—	
はじめに	56
第一節 神仙の配列に関して	56

第二節 各傳の内容に關して	60
(一) 四庫本と漢魏本との内容相違	
(二) 唐宋代類書との關係	
小 結	71
別 表 (①～⑧)	74
結 論	92

序 論

はじめに

本論文においては、六朝道教における人間観とその展開についての考察を行う。その作業に先立って、本論において如何なる思想的範囲をその研究対象とするか、「人間観」なる語の示す意味的廣がりをもまず明らかにした上で言及しておきたい。また、同時に、なぜ六朝道教を扱うか、その点についても觸れておきたい。

中國とその人間観

洋の東西を問わず、古來より人は自然との関係において様々な思索を行い、その知識を積み上げて時代と共にその思索を深めてきた。中國に話を絞るならば、中國では、周代より明確となってきた「天」の概念を契機として、人に對する存在としての自然の森羅萬象についての認識、即ち自然観が発達していったと思われる。それは同時に、自然界の中に生きる人間そのものの存在の意義や意味についての思索をも生ずることになり、人間観の形成をも促したのである。

「人間観」とは、人間に關する諸ろの事象や事項に對し、意識的に、また時には無意識的に抱くものの見方、と理解する。その場合、人間観の及ぶ思想的範疇は廣大な領域にわたる。例えば、人體の構成や精神と肉體の関係など、人間そのものの構造を探る形神論、人の本質は善惡いずれかなどを論じる人性論、人は生まれつき運命なるものに縛られて存在しているのか否かを議論する運命論などがある。また、様々な思想的取り組みの中で人間観が重要なものとして機能していることも多い。例えば、自然との對比において、人間に如何なる存在價值があるかを見つめる自然観的考察も、人間観なしには語れない。政治思想においても、その根本には人間をどう捉えるかが重要となる。教育論もまた同様である。人間として如何に生きるかを扱う道德倫理思想、或いは處世論なども、人間に對する眞摯な思想的取り組みと密接に關わる。人の苦しみを少しでも和らげ、救済しようとする宗教も、その教理の底邊には人間に對するある一定の見方が存在する。以上に挙げた自然観や政治論などの様々な思想的範疇は、互いに獨立しているものではなく、相互に連關しているため、それぞれを全く分離して分析検討することは不可能である。分離不可能ならしめているのは、いずれもが人間観という思索を欠いては存在し得ないためであり、いわば人間観という地盤をいずれもが共有しているためであろう。故に、人間観考察という作業は、中國思想全體を理解するための大きな足がかりであると考え、この問題を扱う次第である。

前述したように、「人間観」と言ってもそこに含まれ得る内容は幅廣く、また多岐にわたる。それは自己および他の自己と同種と認識される存在を、様々な立場の人間が様々な動機によって様々な角度から捉え思索するが故である。しかし本論文にて取り扱う「人間観」とは、その全てを網羅するものではない。その理由としては、現在の自分の能力では、とても全體を扱い得るものではないからである。また、網羅するに足るだけの研究蓄積があるわけでもない。そこで、まず本論文で扱う「人間観」の範囲について明確にしておき

たい。

本論で扱う人間観とは、運命観及びその周縁である。人の一生は波亂に満ち、誰しも説明のつかぬ不合理や理不盡な現象・事件に遭遇することがある。民主主義が発達し法整備が整い、人権についての理解が浸透し、かつ日常自らの周縁に戦亂状態を體驗することがなくなって久しい現代日本に比べると、古代中國ではより苛酷な現實が到來し、或いはより頻繁に出會うことで、自らの存在意義との間に激しい衝突を生じたことであろう。古代より、善行を續けたのに不運の一生を終えた人物、逆に極惡非道の行いを繰り返していたのにも関わらず、榮華や長壽を手にして死んだ人物などの存在は、人々の心に「所謂天道は是なるか否なるか」という司馬遷の言葉に如實に現れる感情を惹起したことであろう⁽¹⁾。この問題に對し、逆らいようのない運命或いは宿命なるものを提示して自らをも含めた人々に現實の不条理を納得させようとしたのが運命論の始まりである⁽²⁾。つまりは人間の意志や行爲が自らにどこまで有効に働くかを見定める作業であると言えよう。佛教の三世應報説が西域より輸入されると、中國の人々は聞いたことも考えつきもしなかったその考えに對して新鮮な驚きを覺えたいらしい。同時に、この應報説は次第に中國人の心を捉え、運命を幾ばくかでも考える分野において、大なり小なり影響を與えた。本論文が六朝期の思想を扱うのは、その佛教思想が流入した漢代より數百年たち、徐々に佛教の勢力が擴大していく最中、佛教に對抗する道教や儒教の人々が、自らの思想の枠内で如何に人間の可能性や運命を解釋するか、或いは如何に佛教を攝取して思想的變化・發展を遂げるかを見届けることに、重要性を見出すからである。

運命論は、單に抗いようのない運命の存在を説明するだけではない。その運命なるものの構造を理解した上で、人が世において如何に生きれば心の平安を得られるかを論じる處世論の意味合いをも持つ。自らの行爲の如何によって自らの榮達や長壽が得られるわけではないことが分かった以上、それらに向けて奔走することは無意味となる。そこから人の生きる意義、さらに言えば「正しく」生きる道を探ることの意義を見出さねばならない。運命論には常にその點についての思索が付隨する。

六朝以前における運命に對する主な考察を簡單に見ていこう。ここで問題としている宿命という意味での「命」の概念が明確となってきたのは、春秋戰國の所謂諸子百家の時代からである⁽³⁾。儒家においては、孔子の「命」に對する言及が『論語』にいくつか見えるし、『孟子』でも「命」の概念は重要である。彼らの考える「命」とは、金谷治氏が表現するところによれば「人間能力以上の世界からもたらされる一種の偶然性、ままたらぬ外的運命的なもの」であり、人力を超越した運命の力が強く認識されている。しかしその一方で、人の主體性を失ってはいないのも儒家の運命論の特徴である⁽⁴⁾。

一方墨家では、『墨子』に「非命」篇があるように運命の存在を否定する。鬼神を肯定しそこに人への賞罰の役割を與える思想をも表明する墨子においては、人が改變しようのない宿命の存在を認めるわけにはいかなかったのであろう。道家の場合は、『莊子』では、「死生は命なり」というように、人の死生富貴を逆らいがたい運命として捉える點では儒家と同じであるが、對處の仕方は異なり、死生を同一に見、運命にこだわらないという立場を目指している。このように先秦の時代において、早くも三者三様の運命観が発生し、後の時代へとそれぞれが何らかの形で受け繼がれていくことになる。

漢代以降の儒家の運命に對する立場は、基本的に孔子や孟子のそれを踏襲している。後

漢になると徹底した命定論者王充が登場し、抗いようのない運命の構造を細かく分析することとなる。その際、それまでの儒者が抱えていた潜在的かつ根本的問題が圖らずも露見することになる。即ち、行爲の及び得ないと考えられる運命と聖人の説く理想社會に向けての人の努力との間には根本的な整合性を見出ないままになっていることである。これは、儒教の聖典たる經書がそもそも由來も成立時期も異なり、さらには一經書をとっても篇ごとに作者や時代が異なっており、客觀的に見れば不統一を免れない面があることに端を發すると言ってもよい。また、儒教の聖人たる孔子の言葉であっても、いや、相手に應じて説く内容を變える孔子だからこそと言ってもよいが、果たして様々な論議に際して常に、かつ統一的に運命を捉え論じていたか、はなはだ疑問である。そのため、運命について語る場面と、運命以外の政治論や修養論について語る場面で、人と人を支配する超越的な力との関係についても異なった見方が出てくるのは自然の成り行きであろう。これは王充であってもある程度言えることである。運命に関する王充の論理はかなりの一貫性を持っているが、政治論や教育論では自らが強調してやまない運命の力を、あたかも無視して論じているかのようである。彼の著書『論衡』も、長い年月をかけて成立した書物であり、その間に彼自身の思想も徐々に變化をしていて當然である。その點では半ば無意識に矛盾を生じているのだろう。しかし一方では半ば意識的に矛盾を無視している（しかもそこで何ら論理的な不整合性に對する危惧感を感じない）のが彼らの實状である。

彼らのこのような思考方法について、現代論理學や西洋哲學的な視點でもって幼稚な論理性の持ち主として片づけてしまうのはたやすい。しかし、その視點で中國の思想家を見ていけば、多くの者が同じような評價を受けることになり、中國では徹底した論理的思考や一貫した思想的態度を以て論ずる思想家はいないと結論付けられかねない。またその逆に、見た目不整合な思想について、なんとか統一的に解釋しようとして牽強附會に近い操作を用いて解釋を行うことも、これまた現代の人間の價值觀から生じる大きな弊害となってしまう。我々研究者の態度としては、個人などのまとまりの中で捉えられるべき思想について、内部に矛盾や不整合が生じていると感じられる場合、その矛盾についてある程度までの統一的解釋に努力しつつも、その矛盾それ自體を受け入れ、矛盾の生じる理由をさらに考察していくべきであろう。特に本論において扱うのは六朝道教の諸書である。宗教的な精神の混じり込む内容では當然と言ってよいほど矛盾が存在する。上の態度を維持して考察を行うことが肝要であろう。

六朝道教と人間觀

後漢になると、古來よりの不死信仰や民間の雜術を吸収して道教が教團の形態をとって成立する。六朝時代になると道教はその教理や組織を整備して、唐宋時代の道教隆盛を控えることとなる。人々誰しもが一度は直面する人生の問題、即ち病、老、死などの苦しみに對し、道教は様々なその對處法、解決法を提示する。生きる苦しみに對しては、何事にもとらわれぬ境地を體得する修行法の一方で福を獲得する方術が存在し、病の苦しみには一種の懺悔や符水・藥物による治病の術を、そして老、死に對しては様々な種類の長生不死術を提示した。道教は、あらゆる苦しみや不安を克服したいという、誰もが抱く欲求を如實に反映した現實的宗教と言える。それ故、宗教的不合理が多く存在するとはいえ、人間

そのものに對する思索も當然そこに織り込まれることになる。

道教發展の中でも、宗教として人々に廣く浸透し得る宗教的影響力を身につけつつある六朝の段階において、道教は一つの大きな課題を解決せねばならなくなる。それは、修行者個人の行爲と昇仙との關係についての明確な理論付けの必要性、そして修行者個人の行爲が自己の救済のみに限定されるか否か、という問題などである。人が努力すれば誰もみな神仙になれると説かねば、信者はさほど多くはならないであろう。また修行者個人の行爲はその者にのみ限定され、當時の人々にとって切り離すことの困難な家族、先祖などの救済を念頭におかねば、家族制度との衝突が生じ、やはり廣く民衆にまで行き渡る力を持つ宗教たり得なかったであろう。そういった課題を解決する中で、人間の行爲の可能性について、運命と對峙する關係か否かを論じる記述が見えてくる。終末論では天地の崩壊と再生を説いて、その際の救済に選ばれるための条件を示すが、そこにも修行者の行爲の是非が問われる。このように、六朝道教思想の展開においては當時の儒教や佛教以上に人間についての生々しい捉え方を見ることができ、人間觀と密接に関わった諸思想を見て取ることができるのである。それ故、六朝道教の人間觀を検討することで、六朝時代の人間觀の一側面を見ることができる。

隋唐代の道教になると、佛教との對立と交流などの影響を十分に受けた結果、仙道理論も心學的側面を強くし、六朝時代に比べると精神の清淨虚無的なあり方を獲得したり、いわば心の「悟り」を得たりすることで神仙の境地に至ることを重視する風潮が強くなる。その一方で、唐代の皇帝が仙藥服用によって中毒する事例が多發したことから分かるように、金丹術をはじめとする六朝以來の傳統的仙術に對する信仰もまた盛んであった。この頃の道教でも、修行によって神仙になれるという「神仙可學」の思想がやはり大きな力となって道教信仰を後押ししている。

宋代には朱子をその代表として儒教革新運動が興り、宋學と呼ばれる儒教が成立する。その宋學の成立に道教の影響が明らかに見えるのは周知の事實である。その宋學では聖人を學修によって到達する存在である、という、いわば「聖人可學」の思想が明確に登場する。『孟子』の道統を繼ぐと自認している以上當然ではあろうが、その登場の背景には唐代道教の「神仙可學」の思想が多少なりとも影響していることも大いに考えられるのである。唐代道教理論の下地は六朝道教の展開中に形成された。

故に六朝道教における人間觀、特に「神仙可學」の思想や運命などの思想を分析することは、六朝時期の人間觀を捉えることのみにとどまらず、思想史上の重要な思想課題の背景の分析ともなるのである。そこに本論で六朝道教を扱う動機の一つが存在するのである。

小 結

本論文においては、以上のような意圖をもって、六朝道教において人の行爲が如何様に位置づけられ價值付けられているのかを、その仙道理論、救済理論の中で探っていきたい。

第一章では、晉の葛洪がその著書『抱朴子』内篇で展開する仙道理論において、人の行爲の可能性を如何に捉えるか、まず世俗の得失を論ずる『抱朴子』外篇の記述からその眞意を探り、その上で内篇へと話を進めていく。

第二章では、葛洪の没後約半世紀して活動が本格化した上清派道教において、人の行爲

が成仙とどのように關わるか、前章との對比をも交えて上清派の重要經典である『真誥』を中心に検討していく。

第三章では、六朝期に盛んとなった道教終末思想である種民思想において、救済される者の条件と仙道との關係について、上清派の經典の一つ『上清後聖道君列紀』を検討する。その際、從來その密接な關係が指摘されていた『太平經鈔』甲部との比較も行い、兩書の關係を探る作業も行う。

附章として、葛洪『神仙傳』の資料的價值について論じる。葛洪の神仙思想およびその人間觀を探求する上で利用できるものは少なく、『抱朴子』内外篇以外は多少なりとも後世葛洪に假託された書である疑いが存在する。葛洪自身が著したと明言し、現存している『神仙傳』もその例に漏れない。しかし近年見ることができるようになった『四庫全書』所収本の『神仙傳』についての検討は、いまだ十分になされているとは言えない。そこで配列と内容の兩面からその資料的價值について探っていこうとするものである。残念ながらこの研究は人間觀考察に利用するまでに至っていないため、附章として添えることとする。

この一連の研究によって、六朝道教における行爲と結果との關係付けを明らかにしていきたい。

注

-
- (1) 『史記』卷61伯夷傳「或曰、天道無親、常與善人、若伯夷 叔齊、可謂善人者非邪。積仁絜行如此而餓死。且七十子之徒、仲尼獨薦顏淵爲好學、然回也屢空、糟糠不厭、而卒蚤夭。天之報施善人、其何如哉。…或擇地而蹈之、時然後出言、行不由徑、非公正不發憤、而遇禍災者、不可勝數也。余甚惑焉、儻所謂天道、是邪非邪」。
 - (2) 「運命論」と言った場合、多くは人が抵抗不可能な運命を認める立場を指すが、必ずしも運命は改變不可能ではないとする立場や、運命を否定する立場も「運命論」を語っていると言える。しかしここでは便宜上最初の立場、即ち命定論とも呼ばれる立場を「運命論」と呼ぶ。
 - (3) 孔子以前、殷代より見える「天命」の概念などについてはここで觸れない。
 - (4) 詳しくは、金谷治「孔孟の「命」について—人間性とその限界—」（『死と運命—中國古代の思索—』法藏館、1986）などを参照。

はじめに

初期道教の基礎を作った思想家の一人である葛洪が考える神仙像は、金丹服用を中心とした修行によって成ることのできる、人間の行爲の延長線上に連なる存在である、という特徴を備えている。道教史上に果たした彼の役割は大きく、彼以降の道教において、宗派による若干の相違はあるものの、個人の行爲（精神活動をも含む）の如何によって神仙になれるかどうかが決まる「神仙可學思想」とでも呼ぶべき考え方は、以後の道教に根付いて重要な役割を果たす⁽¹⁾。

しかし、その根幹部分と言うべき神仙の性格について、その著書『抱朴子』内篇では、一方で「仙命」なるものを唱え、人の努力によってはどうしようもない神仙の壁を想定している。この矛盾とも言える兩觀念の竝存について、何人もの研究者がその整合的説明を試みてはいるが、人によりその意味付けは異なる⁽²⁾。そこにおいては、『抱朴子』内篇における文章を中心として、葛洪の仙道思想の中で、神仙可學論と仙命論とのどちらが彼の本意か、或いは両者がどの様に統一的に把握されているか、が議論される。しかし、『抱朴子』には外篇も存在し、その外篇をも含めた葛洪の思想全體に十分に照し合わせて論じてはいないように思われる。

葛洪は確かに道教的方面において際立った思想を残してはいる。だが、『抱朴子』外篇において、政治論その他様々な問題に關して言を残しているのは、彼の幅廣い思想性を物語るものであり、彼の思想を純粹に仙道方面のみで説明し盡くすことは到底不可能であろう。そこで、この問題に自分なりの解決を得るため、本章においては、葛洪の考える人間觀及び運命觀に關する問題について神仙思想以外の面で検討を加え、その思想的淵源を探り、その上で内篇における神仙思想についての記述を検討することで、彼の神仙思想における、相反する神仙像の竝存の意味を導きだしていきたい。

第一節 『抱朴子』外篇

(一) 『抱朴子』外篇における命定論

『抱朴子』内篇では、死を免れ不老長生を達成することが追求されるのに對し、『抱朴子』外篇では、「人間の得失、世事の臧否」（外篇自敘）⁽³⁾を論じる、と自ら述べるように、個人面に關しては、生そのものを如何に生きれば自分にとっての眞の安樂となるかを追求することに重點が置かれる。そこでは、生きている間の己の置かれている境遇・狀況に自ずと目が向けられる。即ち、貴賤・貧富である。

この世には富める者と貧しい者、出世する者とできない者がいる。この差はどうしてできるのか。自分の行いにその端を發しているのか。これは、古く先秦時代から意識され扱われてきた問題であり、周知の如く、『論語』には、孔子がしばしば人のどうすることもできない「命」を語る場面がある⁽⁴⁾。葛洪が登場するまでの間にも、先人による運命に對する取り組みはやはり存在するが、その事については後述することにして、葛洪においては、この問題がどう扱われているだろうか。

『抱朴子』外篇には、任命篇と窮達篇と言う名の二篇がある通り⁽⁵⁾、葛洪に、運命に對する竝々ならぬ興味があつたことは明らかである。以下に順を追つて彼の運命に對する考え方をまとめてみたい。

有徳の人が困窮し、私欲にふける者達が榮達を極めてゐる状況を見て、徳行が貧賤を招くのでは、と疑う者達に對し、葛洪は言う。

而して知らず、榮顯なる者は幸有り、頓淪なる者は不遇にして、皆な其の行ひに由らざるを。(刺驕)⁽⁶⁾

ここで彼は自らの行爲と境遇との間に關連性のないことを説く。では、境遇を決定する要因は何か。

窮と達と、求むる能はず。…通塞に命有り、道 正直を貴ぶ。否泰は之を自然に付せば、津塗何ぞ多く咨るに足らんや。(交際)⁽⁷⁾

蓋し聞く、靈機は冥緬にして、混芒眇昧、禍福は倚伏の間に交錯し、興亡は盈虚の會に纏綿す。迅遊する者も身を逐ふ景より脱する能はず、成るを楽しむ者も理致るの敗を免るる能はず。(任命)⁽⁸⁾

否泰は運に繫れば、窮達は以て士を論ずるに足らず、得失は適偶に在れば、營辱は才を以て量る可からず。時命は力を以て求む可からず、遭遇は智を以て違^きる可からず。

(博喻)⁽⁹⁾

人の遇不遇は「命」或いは「運」と呼ばれる、自らの如何に行爲によつてもそれを豫測できぬ法則のようなものによつて決定される。

では、如何ともすべからざる命に對し、我々はどのような態度で臨めばよいのか。また、自らの行爲が己の將來を明るくするための材料となり得ないのであれば、人は何を心の頼りとして生きてゆけばよいのか。まず、前者の問いに對し、葛洪は次の様に述べる。

永く惟ふに、富貴は以て漸得す可きも、頓合す可からず、其の間に屑屑たるは、亦た以て人を勞するに足る。且つ榮位・勢利は譬ふるに寄客の如くして、既に常物に非ず。又た其の去るや、留むるを得可からざるなり。隆隆たる者は絶え、赫赫たる者は滅すること、春華の須臾にして凋落するが若きこと有れば、之を得るも喜ばず、之を失ふも安んぞ悲しまんや。(外篇自叙)⁽¹⁰⁾

自分ではどうにもならぬ事に心を砕いても何も得られぬので、自らに到來する境遇を甘んじて受け入れよ、と言うのである。また、後者の問いに對し、次の様に述べる。

抱朴子曰く、連城の寶は貧寒の能く市ふ所に非ず。高世の器は淺俗の能く識る所に非ず。然れども盈尺の珍は知る莫きを以て其の質を暗くせず、逸倫の士は否塞を以て其の節を薄くせず。天を楽しみ命に任せば、何をか怨み何をか尤めんや、と。(廣譬)

(11)

夫れ器業異ならずして、抑有り揚有るは、知己無ければなり。故に否泰は時なり、通塞は命なり。時を審かにする者は何ぞ沈潛を怨みんや。命を知る者は何ぞ卑瘁を恨みんや⁽¹²⁾。(窮達)

自らの境遇に對する執着を捨て、人間の在るべき姿、即ち節義の士として生きることに努めるべきだと言う。何故これが答えとなり得るのか。一つの理由は、自らの備わる徳によつて、貴・尊の資格を得ることができるからである。

而るに世人の畏るる所は唯だ勢のみにして、重んずる所は唯だ利のみ。盛徳にして身

滞れば、便ち庸人と謂ひ、器小にして任大なれば、便ち高士と謂ふ。（逸民）⁽¹⁴⁾
世間の人々は目に見えて表れた官位によって尊卑・貴賤を判断するが、葛洪はこれに反する。

且夫れ道存すれば則ち尊く、徳勝れば則ち貴し。（嘉遯）⁽¹⁴⁾

桀・紂は帝王なり。仲尼は陪臣なり。今桀・紂に比べらるれば、則ち怒らざる莫く、仲尼に擬へらるれば、則ち悦ばざる莫し。爾れば則ち貴賤は果たして位に在らざるなり。（逸民）⁽¹⁵⁾

故に醇にして雑ならざる、斯れ則ち富なり。身役を受けざる、斯れ則ち貴なり。夫れ符を剖きて土を有つが若きは、所謂祿利のみにして富貴に非ざるなり。（逸民）⁽¹⁶⁾
人が「尊」「貴」と稱される所以は、本来その人の身分や位の高さにあるのではなく、その人の備える徳の如何による。よって、高位高官や富貴は手に入れられずとも、自らの正しいあり方を進めることで、「尊」「貴」なる資格を得ることができる。人はそれを勵みにし、誇りにして生きればよい、と葛洪は説いている。

もう一つの理由は、一つめとも大いに関連しているのだが、節義を守り、徳行を貫くことにより、その行いが後世に傳わって評價され、その名を歴史に残すことができるからである。

名實は一世に漏ると雖も、德音は將來に邀む可し。天を樂しみ命を知れば、何をか慮ひ何をか憂へんや。時に安んじ順に處すれば、何をか怨み何をか尤めんや。（名實）⁽¹⁷⁾

また、著述活動に對しても、葛洪は同様の意識を持っており、

若し經を擁きて著述すれば、以て眞を全くし名を成し、末化に補ふこと有る可し。（嘉遯）⁽¹⁸⁾

と述べ、世の教化の手助けができることの喜びを訴える。つまり、自分の境遇はどうあがこうと改變しようがないが、道徳的に生き、また、世のために著述をなすことにより、人格的に誇ることでできる人間として、自分自身納得がいき、また、後世に賞賛されることの確信によって得る喜び、そして世の安寧や發展・改善に一役買うことができることに對する喜びという形で、自分の生きる意義を、將來との関連で見出すことができるのである。葛洪は、倫理的行爲そのものに價值を見出すだけでは飽き足らず、この二つの見返りとも言うべきものを設定し、固定された運命の中での徳行實踐を奨励している。

『抱朴子』外篇に見られる、葛洪の考える運命と人との關係を簡單に見てきた。この書物には、命定的運命論がそこかしこに散見されるのではあるが、それだけで全ての論が展開されているわけではなく、隱逸論、學問論、政治論など、その内容は多岐にわたっている。そこで次に、外篇の各所において人の行爲がどのような意味付けをされているのか、検討してみたい。

外篇冒頭の嘉遯・逸民兩篇は、隱逸者の行動原理を説く篇である。葛洪の思想を代辯する篇中の人物は、仕官を勧める者からの非難に對する答えとして次の様に述べる。

僥求の徒、欲す可きに昧く、集まるに木を擇ばず、仕ふるに世を料らず、進むを貪りて負乘の禍を慮らず、任を受けては堪へざるの敗を計らず。（嘉遯）⁽¹⁹⁾

出世に汲々として、時の權力にすがりつくことを繰り返すことは、榮達を願う心とは裏腹

に、かえって禍いを招いてしまうものだとして否定されている。つまり、自らに降りかかる禍いを招くのは、他ならぬ自らの愚かな行爲によるのであると言えよう。

葛洪における隱遁の行動原理には、世を避けることで自分の身の安全を図ることが含まれている。俗世にて官吏として働くことよりも山林にて隱遁生活を送るという行爲を選択したことにより、自らに訪れると豫想される禍いを防ごうとしているのである。ここでは、行爲が自らの將來の如何を決定するものであると意識されている⁽²⁰⁾。

故に、彼の仕官・隱逸に對する考え方には、「時」を選んで出處進退を決めようとする姿勢が見られる。

抱朴子曰く、翔び集まりて木を擇ばざれば、必ず爵に離るの禽有り。身を出して時を料らざれば、必ず危辱の士有り。時を之れ得たるや、則ち飄乎として猶ほ應龍の景雲を覽るがごとく、時を之れ失へるや、則ち蕩然として巨魚の崇陸に枯るるが若し。是を以て智者は其の器を藏して以て待つ有り、其の身を隱して爲す有り。（良規）⁽²¹⁾

世には隆衰の波としての「時」がある。この「時」にうまく適合した行動をとった者が榮達を得ることができる。であるから、眞の智者は、その「時」を見定め、仕官するか否かを決定する、と言うのである。ここで言う「時」とは、先の引用に見られた「運」「命」にかなり近い意味合いを持つと思われるが、やはり、それ自體は人爲によって變動しようのないものとして捉えられている。しかし、その「時」の流れを見極めれば、自分の今後の境遇を若干なりとも改善できることを認めている。

また、崇教篇では、素養もないまま高位に就く貴族の子弟に對し、

術學無くんば、則ち安んぞ能く邪正の眞僞を見、古今の行事を具へ、自ら之が理を悟り、感假する所無く、能く巢を傾け車を覆すの禍無からしめんや。（崇教）⁽²²⁾

と述べ、學問せずに政治に参加することの危険性を説く。學問をきちんと修めていれば、禍を避けることができるのである。次の二条も、同じ様に行爲の結果に對する影響力を指摘する。

先哲は高きに居りて敢て危ふきを忘れず、子を愛して之に義方を教へんと欲し、彫琢切磋して、邪僞を納れしめず。…故に能く悔吝を遠ざけ、其の貞吉を保つこと多し。

昔 諸寶は遺教の福を蒙り、霍禹は率意の禍を受け、中山・東平は好古を以てして安らかなりて、燕刺は面牆なるに由りて危うし。前事忘れざるは今の良鑒なり。（崇教）

⁽²³⁾

先哲は、己の努力によって我が子の境遇を制御し得たし、己或いは先祖の行爲によって、然るべき時にそれ相應の結果が出ることを認めている。

一つ一つ事例を挙げるときりがないので、簡単に以下を説明すると、君道篇では、君子の適切な政策を実施すれば、國は安泰を得ることができることを力説しているし、臣節篇では、臣下としてあるべき姿を守れば、必ずそれ相應の良い結果がやってくると述べている。貴賢・任能・欽士の三篇は、賢人を君主が求めるべきことを力説するが、それは、自らの國の安泰を願うことで、君主の人材登用の際の判斷如何では、國は榮えることも可能であると語っており、續く用刑篇では、厳格な法によって國の秩序を回復・維持せよ、という文脈の中、君主が法に基づく政治を行えば、太平への道が開かれることを述べる。審舉篇でも、優れた官吏を選ぶように努めることを勧め、君主の行爲の、結果に對する有効性を期待している。これ以外の篇でも、各所にこのような考え方が見受けられる。

以上から明らかなように、葛洪は、決して人の行爲を運命の前に無力なものとして放っておくばかりではない。古來から言われてきた「積善餘慶」「福善禍淫」の思想の影響のもと、自らの行爲と、自ら或いは國家・子孫の行く末との必然的關連性を認めている。このことは、『抱朴子』内篇に、神仙可學思想と仙命論が混在する状況を容易に想起させる。人と命に関わる記述において、内篇に見られる思想的な不整合性が外篇においても見られるのである。よって、内篇におけるこの問題は、道教史的把握も勿論必要であるが、それだけでは、葛洪の思想構造の全體像を見誤ることになりかねぬことが理解できよう。

(二) 李康の命定論と葛洪

葛洪のような命定觀は、特に獨創性があるわけではなく、命定的な運命觀を持つ思想家であれば、ほぼ似たような思想構造を持っている。命定論と言えば、後漢の王充が有名であるが、それはひとまず置いて、ここでは、より葛洪に近い時代の人物李康の考える命定論を検討し、葛洪との比較のもと、命定論の本質を探ってみたい。

『文選』卷53所収「運命論」は、李康の著作の中で、唯一その全般を見ることができるものである。唐の李善注に引く『集林』及び『太平御覽』卷586に引く『魏書』に依ると、李康は魏の明帝代（226～236）を中心に活躍した人物である。氣質が剛直で、郷里の人々に嫉まれたために出世が遅れたようであり、彼の運命觀形成の一端を伺わせる。

「運命論」は、その名の通り、運命に對する體系的論述であるが、冒頭に次の様に言う。
夫れ治亂は運なり。窮達は命なり。貴賤は時なり。故に運の將に隆んならんとするや、必ず聖明の君を生じ、聖明の君に必ず忠賢の臣有り。其の相遇ふ所以や、求めずして自ずから合し、其の相親しむ所以や、介せずして自ずから親しむ。…得失も其の志を疑はしむる能はず、讒構も其の交はりを離す能はず、然る後に功を成すを得るなり。其の然るを得る所以は、豈に徒だ人事のみならんや。之を授くる者は天なり。之を告ぐる者は神なり。之を成す者は運なり。⁽²⁴⁾

國家の治亂・個々の人間の窮達・貴賤は、共に時のめぐり合わせであり、その運命の波に従って必然的に聖君や賢臣が出現するという。勿論その逆に、運命の波の必然性により國家が衰える、ということも李康は後段で述べている。運命の問題を國家或いは社會と個人との關わりの中で論じようとする傾向が、論の冒頭より見られる。

では、そのような必然性に支配された世界の中で、なぜ孔子程の人物が不遇であり、世は隆盛を得なかったのか。

夫れ仲尼の才を以てするも、器魯衛に周ねからず。仲尼の辯を以てするも、言定哀に行はれず。仲尼の謙を以てするも、子西に忌まる。仲尼の仁を以てするも、讎を桓魋に取る。仲尼の智を以てするも、厄に陳蔡に屈す。仲尼の行ひを以てするも、毀を叔孫に招く。⁽²⁵⁾

人が如何に高い才能を持っていたとしても、必ずしも明君と出會い、世を安寧に導く手助けができるとは限らないことを述べている。あくまでも隆運の際にのみ、そのような幸運が訪れる。つまり、高き才能を有して生まれる運命は、それを十分に生かす場に生まれる運命とは別物なのである。

では李康の場合、そのような宿命に縛られた世界の中、どの様に生きていけばよいと言っているか。

而るに後の君子、一主に區區とし、一朝に歎息す。屈原は之を以て湘に沈み、賈誼は之を以て發憤す。亦た過ならずや。然らば則ち聖人の聖たる所以の者は、蓋し天を楽しみ命を知るに在り。故に之に遇ひて怨みず、之に居りて疑はず。其の身は抑ふ可くして道は屈す可からず。其の位は排す可くして名は奪ふ可らず。…是を以て聖人は窮達に處ること一の如し。⁽²⁶⁾

逆らうことの不可能な運命に對し、喜び悲しむのは無駄である。また、自らの境遇が如何様になろうとも、自らの「道」「名」は失われない。故に、自らの境遇に一喜一憂することなく生きるべきなのである。その際の生きる指針は何に求められるのか。

天地の大徳を生と曰ひ、聖人の大寶を位と曰ふ。何を以てか位を守る、曰く仁。何を以てか人を正す、曰く義。故に古の王者、蓋し一人を以て天下を治むるも、天下を以て一人を奉ぜず。…天人の性を原ね、邪正の分を核し、禍福の門より權まり、榮辱の算に終ふること、其れ昭然たり。故に君子は彼を捨てて此れを取る。⁽²⁷⁾

己の境遇は、どうあがこうともどうしようもないものであるから、世を治めるにも、仕官して政務を行うにも、仁義を貫く道德人として生きよ、というのである。では、そのような生き方に何の満足を得られるのか。

夫れ忠直の主に並び、獨立の俗に負くは、理勢の然ればなり。…然り而して志士仁人、猶ほ之を蹈みて悔いず、之を操りて失はざるは何ぞや。將に以て志を遂げて名を成さんとすればなり。其の志を遂げんことを求めて風波を險塗に冒し、其の名を成さんことを求めて、謗議を當時に歷。彼の之に處する所以には、蓋し算有り。⁽²⁸⁾

忠直に生きることは、世にうとまれ、排除される結果を招きやすい。何の實質的な利益がなくとも、自らの倫理的な生き方そのものに満足する者なら何の問題もない。が、大半の人々は、何がしかの見返りを期待することで自らの行爲に對する意欲を保つ。そういう大半の人々に對して、李康は、葛洪と同じく、「名」を成すことをその勵みとして設定する。ここで言う「名」とは、自らの名聲を高めて尊ばれ讃えられることを、生涯の中に求めているわけではない。運命の支配する世界において、自らの境遇を自らで左右する事は、前述した運命の構造からも不可能である。つまりこれは、葛洪と同じく、自らの死後、後世において語り繼がれる名聲であろうことが分かる。

また、先の引用において、聖人は自らの境遇に對する執着を捨て、正しき世に導く努力を惜しまぬということが説かれている場合を考えると、そこには、自らの仁義に基づく行爲が世を正しき方向へと導く教化の材料となり得る、という意識が存在する。

これに関連して、葛洪とほぼ同時代の人物、晉の戴逵の「釋疑論」（『廣弘明集』卷18）を見てみたい。彼は、

夫れ人は二儀の性を資りて以て生じ、五常の氣を稟けて以て育まる。性に修短の期有るが故に彭殤の殊なる有り。氣に精麤の異なる有り、亦賢愚の別有り。此れ自然の定理にして移す可からざる者なり。…故に知る、賢愚・善惡・修短・窮達は各の分命有りて、積行の致す所に非ざるを。…然らば則ち積善積惡の談、蓋し勸教に施すのみ。

⁽²⁹⁾

と述べ、人の努力によって壽命の長短や遇不遇などを操作することができない「分命」を主張する。これは、「積善餘慶」という、個人内における行爲と結果についての應報的な考え方を否定し、また同時に佛教における三世應報の考えをも否定する形となる。そのた

め、慧遠ら佛教側による反論を受け、何回にもわたる書簡の往復によって議論を交えることになるが、戴逵は最後まで自らの主張を変えていない⁽³⁰⁾。しかしこのような戴逵であっても、恐らく彼の本意ではなかろうが、眞實でないこの教えを広めるという行爲自体には、世を教化する手段としての効果が有ることを結果的には認めている。表向きは行爲と結果の無関係性を主張する點、またその裏では世を安寧に導くための方策に有効性を認めてしまう點で、李康の命定論と戴逵の分命論は共通性を持つ。自らの行爲は、他者に對してならば死後の世にならずとも十分に影響力があることを當然のものとして、彼らは認めているのである。

ここから、次のようなことが言えよう。自らの運命というものは、自分から見ると固定化されて變形しようのないものであり、自らの行爲の意義がないかに見える。しかし、ひとたび自分の生涯の境遇以外に目を向けるならば、徳行を行うことで、後世に名を残すことができるし、後の世の手本となって人民教化の一翼を擔い、國家を安寧に導くことができる⁽³¹⁾。この考え方は葛洪の命定論にも明確に表れており、彼らの命定論の持つ共通點と言える。また、自らの行爲は他者に對しては常に影響力を有している。このことから、彼らの命定論において、人の行爲の意義とは、他者・社會或いは後世に對する有効性を有している所にあるのだと言える。子孫の繁榮や後世の平和・太平を願うならば、自らを厳しく律し、そのための有効な行爲を選択していけば、實現する可能性があるのである。見方を變えれば、個人の運命とは、他者或いは過去によって、つまりは人の行爲によって決定される柔軟な面をも持ち合わせているのである。彼らの命定論は、人間の運命を一見抵抗不可能に見せ、人の行爲の無力さを説いている様に見えるが、實は人の行爲に對して大いにその活躍の場を與え、しかも後世の自分の評判や社會の行く末を決定する要因として、行爲を慎重に選擇すべきものとして積極的に價值づけていることが分かる。

李康と葛洪の相違點としては、運命に對して思索する時、葛洪が主に個人の運命と生き方に注目しているのに對し、李康は、儒者だからであろう、國家と個人、先祖と子孫の關係にまで及ぶ視野の中で人の運命と生き方を考えており、君主の生き方にまでその目を向けている。しかし、「運命論」の、命・運という自らの行爲では如何ともし得ぬ存在を認める立場において、葛洪との相違は見られぬと言ってよいであろう。これは、佐藤匡玄氏も説く如く、後漢の命定論者王充ともその思想内容が共通している⁽³²⁾。また、李康において、運命とはあくまでも自らの行爲と自らの今後の境遇との關係において考えられる存在であり、行爲が後世や他者に對してまで無力であるとは考えられていない。この考え方についても、『抱朴子』外篇の先程の引用の中に、人の行爲の他者（社會や國家をも含む）に對する因果關係の存在を説く例において見ることができる。恐らく當時の命定論にはこのような傾向が大なり小なり存在していたのではないかと思われる。以上の點から、葛洪の命定觀については、「運命論」における李康のそれと思想的基盤を共有しており、李康ほど徹底した記述をしていないだけと見てよからう。

ここで記しておかねばならぬのは、『史記』卷61伯夷列傳に表れる司馬遷の考え方である。「所謂天道は是か非か」という言葉で、人の行爲の善惡とその結果の間の不整合の存在する實情から、「福善禍淫」の思想に疑問を投げかけ、そして、歴史家の使命として、報われることなく埋没していく人の善行を後世に伝えることを考える精神は、運命の中で

生きていくための指針についての葛・李らの考えと一致する。命定論であるか否かに関わらず、司馬遷以來の、歴史的時間軸の中で人間の行いを捉えていこうとする精神は當時の中國知識人の心に廣く存在していたようである⁽³³⁾。

しかし、葛洪の場合、命定論では李康とほぼ同じ立場にあり、定まった宿命の中でも人の行爲を積極的に認めていこうとする姿勢が存在するものの、先に挙げた様に、人の行爲と結果の因果関係を明らかに認める立場も同時に存在する。自らの身の安全を圖って隱遁の行爲を選択する場合や、自らの行爲を慎重に選擇することで、自らに降りかかる禍いを防げと葛洪が説く場合は、命定論の範疇では捉え切れない。葛洪には、人爲を自分自身の將來を左右するものとして價值づけ、行爲の慎重なる選擇を力説する場合があるのである。葛洪のこの非決定論的な考え方を、命定論に對して便宜的に「因果論」と呼ぶことにする。次には、この命定論と因果論の混在状況の意味について、葛洪の思想形成の考察を通して更に考えていきたい。

(三) 葛洪の思想形成について

葛洪の思想の形成については、（他の人物でも同じであろうが）大きく分けて二つの系統が存在する。一つは人よりの直接的影響によるもの、もう一つは書物よりの間接的影響によるものである。前者については、左慈—葛玄—鄭隱の、所謂葛氏道と稱される仙道の流れがその中心で、葛洪は師鄭隱より多くの事を學び、その成果を『抱朴子』内外篇に書き記している。が、鄭隱は葛洪二十歳の時には既に霍山へ隱棲してしまっており、その後の葛洪の行動から考えても、『抱朴子』完成までの十數年間は葛氏道からの新たな思想傳授は行われていないであろう。また、鄭隱の隱棲して後、葛洪は鮑靚に師事し、『三皇文』を授かるなど、その仙道方面での影響はこれまた多大であると考えられる。ただ、鄭隱にしろ、鮑靚にしろ、その葛洪に與えた思想的影響は主に仙道における技術的方面であろう。

一方、後者についてであるが、命定論に関しては『論衡』を著した後漢の王充の影響がまず考えられる。彼については『抱朴子』外篇において數度言及されており、その影響を否定できない⁽³⁴⁾。また、前述の李康の「運命論」などは王充の命定論をそのまま繼承しているものと言ってよいであろう。よって葛洪も、その命定論の内容については王充と共通する所が多い。ただ、王充の場合、運命の存在とその如何ともし難い性格を詳細に述べてはいるが、それに對する人の生き方、生きがいの見つけ方については言及がほとんどない。

次に、因果論に関しては、これはやや複雑である。漢以前の書物を見るとそこかしこに因果論的記述を見出すことができる⁽³⁵⁾。博學の葛洪がこれらに直接影響を受けていたことは當然考えられる。が、それ以外にも彼の因果論的思考の形成に影響を及ぼした人物が考えられる。『抱朴子』外篇の自叙や佚文に、葛洪と深い關係を持つ人物として嵇含が登場するが、彼の大叔父に当たる嵇康も、そのうちの一人と考えられる⁽³⁶⁾。葛洪と嵇康との關わりについては、吉川忠夫氏が言及しており⁽³⁷⁾、ここで詳しくは論じないが、葛洪の仙道思想の理論的方面は嵇康の影響を大きく受けたようである。であれば、『抱朴子』内外篇にわたる影響があったとしてもおかしくない。その嵇康の「養生論」に言う。

夫れ稼を湯の世に爲せば、偏に一溉の功有らば、終に焦爛に歸すと雖も、必ず一溉する者は後に枯る。然らば則ち一溉の益、固に誣ふ可からず。而るに世常に謂へらく、

一怒は以て性を侵すに足らず、一哀は以て身を傷つくるに足らずと。輕んじて之を肆にす。是れ猶ほ一概の益を識らずして、嘉穀を早苗に望む者のごとし。⁽³⁸⁾

精神を亂し害するわずかな怒りや哀しみに對する注意を説いている段だが、個人の努力如何により身の長存が可能であることをも同時に彼は説いている。「養生論」なる著作を残そうとした彼の心情からも當然ではあるが、明らかに自らの將來を自らの力で決めることができると考えられている。

また、阮侃との問答集である「難宅無吉凶攝生論」及び「答釋難宅無吉凶攝生論」等でも、運命に關しての、嵇康の考え方が若干なりとも見出すことができる⁽³⁹⁾。概ね命定論的と言ってよい阮侃に對し、嵇康は、彼の論の論理的矛盾點を激しく攻撃してはいるが、嵇康自身の立場ははっきりと現れてこない。しかし、馬場秀雄氏の推測によれば、「人間にとって世界や未來は、所與として受け入れるものではなく、つねに不可知の領域としてかわりあうものであり、そこに人間が自らの行爲によって形成するものとしての世界が存在することの意味がある」と嵇康は考えていたようで、この推測は恐らく妥當であろう⁽⁴⁰⁾。

葛洪に大きな影響を與えたと思われる嵇康においては、命定論は見出せず、人爲の積み重ねによる目的達成の考え方が支配的である。これが、『抱朴子』内篇において展開する神仙可學論の土臺・補強として利用されたことは勿論であるが、本論で指摘するような葛洪の思想的特徴を形づくる上でも、大きな役割を果たしているのではないかと考えられる。

次に、葛洪に對する影響が考えられ、且つ葛洪自身による言及のある人物の一人として、陸機に注目してみたい。彼は『抱朴子』外篇佚文の、嵇含との文學論議において取り上げられる晉の二陸、即ち陸機・陸雲兄弟の兄の方である⁽⁴¹⁾。『文選』卷55に彼の著した「演連珠」が収められている。これは、ある事柄に託した風論を五十章にわたって行ったものであるが、内容は治政の要點、君主と臣下の心構え、處生の心掛けなどが述べられている。一方、葛洪の『抱朴子』外篇には博喻・廣譬の兩篇が存在し、形式についても、博喻篇ではある前提となる事柄を出して、それを發展させて自らの述べたいことを表現するという方式の条を、それぞれ獨立した形で展開している。内容についても、人の生き方、政治の手法、世の惡弊に對する箴言であり、「演連珠」との關連性、即ち陸機からの少なからぬ影響を思わせる。さて、その「演連珠」に言う。

臣聞く、身より出づる者は、物を假りて隆んにする所に非ず、時に牽かるる者は、克己の勗むる所に非ずと。是を以て利 萬物を盡くすも、童昏の心を叙かにする能はず、徳 生民に表れたるも、棲遑の辱を救ふ能はず。〔第二八条〕⁽⁴²⁾

臣聞く、飛轡 西に^{かたむ}頓けば、則ち離朱と矇瞶と察かなるを収め、懸景 東に秀づれば、則ち夜光と武夫と耀を匿すと。是を以て才 世を換ふれば則ち俱に困しみ、功 時に偶へば竝びに劬し。〔第三三条〕⁽⁴³⁾

如何に努力を行おうともどうしようもないものが、この世にはあるということをこの二条では述べている。第三三条に對する梁の劉峻の注では「運 若し時來たれば則ち賢明興り易く、數 澆季に逢へば則ち愚聖揆を一にす。故に堯 朝に在りて舜は登庸せられ、哀公 位に居りて仲尼は逐はる」と説明しており⁽⁴⁴⁾、運命を感じさせる条である。つまり、時がよくなければ、如何に賢者・知者といえど榮達を得たり、世を安寧に導くことはできない、ということであり、李康の「運命論」とその考えを同じくしている。また、陸機は次のようにも言う。

臣聞く、郁烈の芳は委灰より出で、繁會の音は絶絃より生ずと。是を以て貞女は名を没世に要め、烈士は節に當年に赴く。〔第一四条〕⁽⁴⁵⁾

ここでは、節義を立てることで自らに榮達が巡ってこないことへの不満への對處として、節義を貫く意義を死後の評判に求めることを説いている。これは葛洪や李康の、固定された運命に對する自分の身の處し方の説明と一致する⁽⁴⁶⁾。

だからといって陸機を命定論者として簡単に結論づけるわけにはいかない。

臣聞く、祿の寵に^よ放るは、隆家の舉に非ず、官の親に私するは、興邦の選に非ずと。是を以て三卿 世々及び、東國に衰弊の政多く、五侯 軌を竝べ、西京に陵夷の運有り。〔第五条〕⁽⁴⁷⁾

臣聞く、煙は火より出づれども、火の和に非ず。情は性より生ずれども、性の適に非ず。故に火壯んなれば則ち煙は微かにして、性充つれば則ち情は約なりと。是を以て殷墟に物に感ずるの悲しみ有り、周京に佇立の跡無し。〔第四二条〕⁽⁴⁸⁾

第四二条の劉注は「性を棄てて欲を逐へば、遂に身をして死なしめ、國家をして墟と爲らしむ」⁽⁴⁹⁾と説明する。ここから、この二条はいづれも、間違った行いを選択すればそれに應じた報いが返ってくることを述べていることが分かる。

この様に、陸機の「演連珠」では、獨立した条それぞれの間に共通する考えも勿論見受けられるが、逆に相矛盾する関係も存在する。立場の使い分けとでも言おうか、人に徳行を勧めるため、一方では命定論にて世の不合理に對する慰めをしつつ、善行の成果を個人の死後に設定することで意欲を湧かせ、また一方では惡行を行えばその報いが自らの身に降りかかってくるとおどして善行に向かわしめている。

陸機では、相反する思想の竝存を容認する明確な記述は見受けられないが、葛洪においては次のような記述が存在する。

正經は道義の淵海にして、子書は増深の川流なり。（百家）⁽⁵⁰⁾

それぞれ主張の異なる諸子の書物について、それぞれにある一定の價值を認め、經書を中心とした學問の助けとして兼習することを葛洪はよしとする。また、論旨が一定しない思想家に對する非難に對して、

言ふ所の純ならざるを以て其の文を棄つるが若きは、是れ珠翳を治めて眼を剋り、濕痺を療して足を削ぎ、黃莠を患ひて穀を刈り、枯枝を憎みて樹を拔るがごときなり。

（喻蔽）⁽⁵¹⁾

として、その辯護をし、嚴格にその思想的統一性を要求しない。これは、自らの著作内における多様性を認め、使い分けの論理を提示することにもなっている。立場の使い分けの態度が陸機のみに見られる特徴ではなかろうが、陸機よりの影響が恐らくあったであろうと推測される葛洪において、陸機のような手法がそのまま踏襲され、より發展した形で葛洪の著作態度に反映している可能性は十分にある。

以上、『抱朴子』外篇における命定論と因果論の混在状況と、それぞれの思想的淵源の探求を行ってきたが、ここでその總括をしておきたい。

外篇に見られる命定論は、その構造に關しては葛洪以前よりのそれとほぼ變わらぬものであることが、李康「運命論」の内容把握等により分かった。つまり、後漢から六朝にかけて、一部の人々に共通して存在する思考として命定論が存在し、葛洪もそれを繼承して

いるに過ぎないのである。ただ、命定論においても、人爲の有効性が完全否定されているわけではなく、自らと他者、或いは自らの時代と後の時代との関わりの中で、人爲を重要なものとして位置付けており、因果論との関わりが實は非常に微妙である。また、命定論と因果論の混在状況は葛洪に始まったものではなく、よほど徹底した命定論者でない限り、陸機の如く、時と場合による使い分けとして暗に認められていた。更に、葛洪の仙道思想に大きな影響を与えたとされる嵇康は、人爲を積極的に認めており、葛洪にもそれが少なからず影響しているのではないかと考えられる。葛洪は先人よりの影響で命定論を認めてはいるが、李康ほど徹底した命定論者ではなかったようで、嵇康の影響等により、因果論にもその目を向けており、陸機のような竝在容認の姿勢でもって『抱朴子』外篇を著したと考えられる。

第二節 『抱朴子』内篇

(一) 葛洪の仙命論

前節では『抱朴子』外篇における葛洪の運命観と人爲、及びその兩者の關係に對する捉え方について考察した。本節では前節を踏まえ、仙道理論を語る『抱朴子』内篇に目を移し、本章の主眼である葛洪の神仙思想の問題點について検討していきたい。

葛洪は『抱朴子』内篇において、神仙になるに努力が必要であることを言うために、神仙道を「其の事」として、以下のように説く。

其の事學ぶ可し。故に古人は記して之を垂れ、以て識者に傳ふるのみ。若し心解し意得れば則ち信じて之を修む可し。其れ猜疑 胸にるは、皆自ずから其の命なれば、當に古人の何を以て獨り此を曉らかにし、而るに我 何を以て獨り之が意を知らざるかを詰す可からず。(對俗) ⁽⁵²⁾

前半は所謂神仙可學思想の表明部分である。しかし後半では、仙道信じることができない者には神仙になる「命」、すなわち仙命がない、と言う ⁽⁵³⁾。前半と後半の論旨の關係についてはひとまず措くとして、この「命」によって人はどのような性質を持つようになるのか。

苟くも神仙の命を受けざれば、則ち必ず仙を好むの心無し。未だ心 之を好まずして其の事を求むる者有らず。未だ求めずして之を得る者有らざるなり。古より今に至るまで、高才明達にして仙有るを信ぜざる者有り、平平 ^{ばかり} 許の人の學びて仙を得る者有り。甲は鑒識する所多しと雖も或いは仙に蔽く、乙は則ち通ぜざる所多くして偏へに其の理に達す。此れ豈に天命の然らしむる所に非ざらんや。(辨問) ⁽⁵⁴⁾

命を應に仙たるべきに受け、理を窮めて獨り見、變通を常事の外に識り、清鑒を玄漠の域に運らせ、身名の親疎を寤り、過隙の電の速やかなるを悼む者に非ざる自りは、豈に能く交はりを棄てて餘き ^{とほ} を修め、嗜好を抑遣し、目下の近欲を割き、成し難きの遠功を修めんや。(至理) ⁽⁵⁵⁾

神仙になる「命」即ち仙命がない者は仙道を好む心が生じず ⁽⁵⁶⁾、そのため仙道が成就するはずもない。困難な仙道の修行を完遂するだけの強靱な意志が不足しているからである。決して肉體的差異によって昇仙の可否が決定されるのではない。これは、努力によって昇仙の道を開こうとする「神仙可學」を主張する葛洪としては當然であろう。では仙命を決

定する要因とは何か。これについては葛洪は受氣の違いを述べる。

按ずるに仙經以爲へらく、^{もろも}諸ろの仙を得たる者は、皆其れ命を受けて偶ま神仙の氣に値ひ、自然に稟くる所なり。故に胞胎の中、已に道を信ずるの性有り。其の識を有するに及びては、則ち心其の事を好み、必ず明師に遭ひて其の法を得。然らずんば則ち信じず求めず、求むるも亦た得ざるなり。（辨問）⁽⁵⁷⁾

更に、ここから受氣結胎説へと話は發展する。

玉鈴經主命原に曰はく、人の吉凶、制は結胎受氣の日に在り、皆上列宿の精を得。其れ聖宿に値へば則ち聖、賢に値へば則ち賢、…壽宿に値へば則ち壽、仙宿に値へば則ち仙たり。（辨問）⁽⁵⁸⁾

この一連の記述は、仙道についての記述が經書に見えない以上、古代の聖人が仙道の存在を認めていないことになりはしないか、という疑問を解消するために提示した理論である。葛洪の考えでは、聖人といえども世の全ての技能・技術に精通しているわけではなく、神仙の氣を生まれつき備えていなければ、たとえ「聖人」と呼ばれる者であっても仙道を好み信じることはできないのである。ここに挙げた二条は他の道教經典からの引用となっており、葛洪自身の考えとして提出されているわけではない。しかし葛洪自らの言として星宿によってその人の好みが決まされ、仙道を信じ行うことができるかどうかが決まってしまうという考えも見え⁽⁵⁹⁾、葛洪の考えに沿ったものを引用していると考えてもよいであろう。

では、受氣にせよ、星宿にせよ、それら異なる將來を決定する要素を個人に振り分ける根本の要因は何か。先の辨問篇の記述にも「偶」と記されているように、それは全くの偶然である。

仙命を有する者、要は自ずから當に之と相値ふべし。（勤求）⁽⁶⁰⁾

要するに、仙命を備えるのは偶然、備えた仙命によって仙道を好み信じ修行を始めるのは必然に基づくという、後漢の王充とよく似た構造の運命論である⁽⁶¹⁾。

ただここで注意をしなければならないのは、葛洪がこのような仙命なるものを語る場合、多くは切り捨ての理論として利用されていることである。仙道は努力によって達成できると説く葛洪の理論から言えば、仙道を志せば必ず神仙への道が開かれるはずである。しかし、志しても適当な師に出會えないとか、修行を始めても途中で挫折してしまうなどの事例はあまた存在するであろう。ここから生じる「神仙可學」への疑問を抱く人々に對し、十分に納得させるだけの理論を葛洪は提示せねばならない。その際に利用したのが仙命の理論である。不幸にも仙命がない者は、必然的に師に出會えない、修行を完遂するだけの強靱な精神力が備わっていないとすれば、先の疑問は解消する。また、經書に長生不死についての具体的な記述が見えないことから仙道を疑う者に對しては、聖人といえども仙命がなければ仙道を好まず信じない、と説くことにより、その疑念を解消しようと試みる。また同時に、仙道を疑う心は仙命を備えていないという先天的な要因によって生じるのであって、信じないことは仕方のないこと、無理に信じさせることは根本的に不可能と言うこともできる。これによって仙道を疑う者達を切り捨てることをも可能としている。所詮仙道は仙命を持った者達のみの中でのみ完結している、という高踏的な態度を前面に押し出しているのが仙命での語り口である。

しかし、便利な仙命理論を持ち出してはいるものの、神仙可學の思想とはどうしても相

容れない部分が生じているのは否めない。努力によって仙道が成就すると説きながら、その努力は仙命によって形成された先天的な資質に基づいているため、努力も主體的な意志力によって発生するのではなく、あくまでも運まかせの産物であることになる。これでは神仙可學の思想はその基盤からして不安定なものとなる。『抱朴子』内篇全體の論調としては明らかに神仙可學思想に基づく努力主義であるから、どう見ても仙命理論は二義的でしかあり得ず、苦しまぎれの方便としての性格が強い。仙命理論の多くが他書からの引用を用いた切り捨ての理論として使用されていることから、それは證明されよう。

(二) 先天的資質と仙道

それでは、この仙命思想は葛洪にとってよほど特異なものであったのかというと、そうではない。前節で『抱朴子』外篇における命定論と因果論の混在について論じたことから分かるように、命定論的思考は葛洪にとってはむしろ日常的思惟として存在しており、葛洪の思考に大きな影響を與えていた。そこで次に、先天的な資質によってその人の將來がある限定を受けるという思想について、『抱朴子』内篇をもう少し見ていこう。葛洪は『黄帝九鼎神丹經』を引用して次のように言う。

黄帝以て玄子に傳へ、之を戒めて曰はく、『此の道は至重なれば、必ず以て賢に授けよ。苟くも其の人に非ざれば、玉を積むこと山の如きと雖も、此の道を以て之に告ぐることなかれ。之を受くる者は金人金魚もて東流水中に投じて約と爲し、血を嘔りて盟と爲す。神仙の骨無くんば、亦た此の道に見ゆるを得可からず』(金丹)⁽⁶²⁾

王充の『論衡』骨相篇などに言及のあるように、古來より中國では骨相術、即ち人相見が盛んであった⁽⁶³⁾。ここでいう「骨」とは肉體の一器官としての骨ではなく、その人の資質や未來を讀みとることのできる肉體的特徴であると思われる。ここでは人の未來が予見できると述べているわけではなかろうが、その時點までに形成され且つ自らでは操作しようのない条件として、その人の資質が未來を限定していることは明らかである⁽⁶⁴⁾。

人の先天的資質を指す言葉として、『抱朴子』内篇の中では「才」という語も使われる。

仙道は遲成にして、禁忌する所多し。超世の志、強力の才無き自りは、之を守る能はず。(對俗)⁽⁶⁵⁾

鄭君言はく、君に甄事の才有り、教ふ可し。(遐覽)⁽⁶⁶⁾

ある特定の「才」がなければ仙道の修行を繼續することができず、得道者から仙道を授かることもできない。これらの条を素直に讀めば、「才」の有無によってその人の昇仙が可能かどうか既に決定していると言っても過言ではない。また、次の条のように、

^{いにしえ}古者の仙官至人は此の道を尊祕す。仙名有るに非ざる者は、授く可からず。(遐覽)

(67)

と語る場合もあり、仙道を傳授してもらうためには「仙名」なるものが必要だとまで述べている。

このように、葛洪は努力による昇仙を提示することに主眼を置く一方で、個人の行爲の及ばぬ何らかの先天的素質が存在し、それが昇仙の可否を左右することを認める記述を残している。これは先の神仙可學思想と仙命論との関係とも大いに関わってくるのは當然であり、注意すべき點であろう。

小 結

仙道思想とはほとんど関係のない雑家的な内容の『抱朴子』外篇においても、葛洪には命定論的思考が明確に見えた。しかし同時に、命定論だけに終始することはなく、因果論的思考において、積極的に人爲を認めていこうとする立場も存在した。この傾向は仙道を思想を扱う『抱朴子』内篇においては更に発展し、自らの努力の如何によって自らの将来を決めていこうとする思想、つまり神仙可學思想が主流になっている。それは、先の考察によって明らかとなった命定論自体に備わる性質、即ち人爲の意義を限定的ながらも積極的に認める姿勢と、因果論との絡みあいにより、人爲の有効性を更に認めていこうとする流れに向かった結果でもあり⁽⁶⁸⁾、また、内篇の主題である仙道思想が、登仙のためには金丹作成等の作爲の積み重ねを根本的に必要とするものであり、理論的方面において因果論的思考の旺盛な嵇康の影響を受けたものであったことの結果でもあろう。ただ、葛洪にとって、命定論的思考は自らの内に日常的思惟として根深く存在し、その思考から脱却できない、或いは脱却しようとする意識する対象にならない性格のもののようなものである。このことが、仙道理論を純粋に神仙可學思想だけで語ることができなくさせた一要因であろう。

葛洪は「神仙可學」の主張を意識的に自らの仙道思想の中心に据え、仙道理論の立脚点として利用しているのは疑いがない。しかし、その前提として人間の先天的資質を厳然として認めており、その資質によって選ばれた者のみが以後の努力によって仙道を成就していくという道を想定している。ただその際、先天的資質への言及は、仙道を疑い或いは否定したりする者に對する辯解ないしは切り捨てのための理論として利用される性格が強い。様々な疑問や反駁に對抗するために、神仙可學理論を理論的に萬全なものにしようとした際、二次的理論として用意されたのが、日常的思惟に引きずられた内容の仙命論だったようである。また、葛洪の學んだ神仙道は葛氏道とも呼ばれるが、彼らの仙道は多数の人々を救済する傾向が薄く、少数の選ばれた者達のみが口傳によって完遂することを目指している。このような學派としての性格も反映しているのではなかろうか。そのため、切り捨ての理論に利用された場合、高踏的且つ侮蔑的な匂いのする記述となって仙命理論が語られるのである。

注

-
- (1) ちなみに唐の呉筠は、『神仙可學論』なる題の著作を残している。（『宗玄先生文集』（正統道藏第726～727冊）卷中及び『雲笈七籤』卷93所収。）
 - (2) 任繼愈主編『中國道教史』（上海人民出版社、1990）では、葛洪には時代の風潮である宿命論から完全に脱し切れていない部分が有るが、仙人無種論を彼の本意と見なししている。また、卿希泰主編『中國道教史』第一卷（四川人民出版社、1988）では、儒家的宿命論を仙道思想の中に取り入れたため、協調し切れていないままの状態になっているとする。これらは、内篇の検討から結論を導きだしているのみである。これに對し、重澤俊郎「抱朴子に於ける統一の理念」（東洋の文化と社會1）では、この問題について、運命論の問題にまで発展するものだと指摘した上で、人工が天工を繼承

發展すべきものとする民族心理のもと、兩者の考え方が同比重に並存することを認めているとする。また、村上嘉實『中國の仙人—抱朴子の思想—』（平樂寺書店、1956）では、同時代の郭象の運命觀との比較のもと、道と一體化することにより、自らの宿命を創造することができるとして、葛洪の仙命或いは運命の問題を老莊思想の觀點から捉えている。この二者においては仙道思想から一步進めて運命論の中で葛洪の可學思想と仙命論の並在の意味を考えている。

- (3) 以降、『抱朴子』の篇名を（ ）内に記す。
- (4) 「命」の意味合いの歴史的變化についても問題があろうが、ここでは論じない。
- (5) 窮達篇は知止篇の中の小篇であるが、便宜上他篇と同等に扱うこととする。
- (6) 「而不知榮顯者有幸而頓淪者不遇、皆不由其行也」。以降引用はすべて注に原文を付す。『抱朴子』外篇のテキストについては、『諸子集成』所収の平津館叢書本に基づくが、参考として御手洗勝著『抱朴子外篇簡注』（廣島大學中國哲學史研究室、1970）、及び楊明照撰『抱朴子外篇校箋（上・下）』（新編諸子集成、中華書局、1991・1998）を利用した。
- (7) 「窮之與達、不能求也。…通塞有命、道貴正直、否泰付之自然、津塗何足多咨」。
- (8) 「蓋聞靈機冥細、混芒眇昧、禍福交錯乎倚伏之間、興亡纏綿乎盈虛之會。迅逝者不能脫逐身之景、樂成者不能免理致之敗」。繼蓮翁の校勘によれば、舊寫本では「理」字が空白になっている。
- (9) 「否泰繫乎運、窮達不足以論士、得失在乎適偶、營辱不可以才量、時命不可以力求、遭遇不可以智違」。
- (10) 「永惟富貴可以漸得、而不可頓合、其間屑屑亦足以勞人。且榮位勢利、譬如寄客、既非常物、又其去不可得留也。隆隆者絕、赫赫者滅、有若春華須臾凋落、得之不喜、失之安悲」。
- (11) 「抱朴子曰、連城之寶、非貧寒所能市也。高世之器、非淺俗所能識也。然盈尺之珍、不以莫知而暗其質、逸倫之士、不以否塞而薄其節、樂天任命、何怨何尤」。
- (12) 「夫器業不異、而有抑有揚者、無知己也。故否泰時也、通塞命也。審時者何怨於沈潛、知命者何恨於卑瘁」。
- (13) 「而世人所畏唯勢、所重唯利、盛德身滯、便謂庸人、器小任大、便謂高士」。
- (14) 「且夫道存則尊、德勝則貴」。
- (15) 「桀紂帝王也。仲尼陪臣也。今見比於桀紂、則莫不怒焉、見擬於仲尼、則莫不悅。爾則貴賤、果不在位也」。
- (16) 「故醇而不雜、斯則富矣。身不受役、斯則貴矣。若夫剖符有土、所謂祿利耳、非富貴也」。
- (17) 「名實雖漏於一世、德音可邀乎將來。樂天知命、何慮何憂。安時處順、何怨何尤哉」。
- (18) 「若擁經著述、可以全真成名、有補末化」。
- (19) 「僥求之徒、昧乎可欲、集不擇木、仕不料世、貪進不慮負乘之禍、受任不計不堪之敗」。
- (20) これについては、神樂岡昌俊「『抱朴子』の隱逸思想」（同氏『中國における隱逸思想の研究』所収、ぺりかん社、1993）や下見隆雄「『抱朴子』に於ける逸民と仙

人」（東方宗教29）などに詳しい。

- (21) 「抱朴子曰、翔集而不擇木者、必有離爵之禽、出身而不料時者、必有危辱之士、時之得也、則飄乎猶應龍之覽景雲、時之失也、則蕩然若巨魚之枯崇陸、是以智者藏其器以有待、隱其身而有爲」。
- (22) 「無術学、則安能見邪正之真偽、具古今之行事、自悟之理、無所感假、能無傾巢覆車之禍乎」。
- (23) 「先哲居高不敢忘危、愛子欲教之義方、雕琢切磋、弗納於邪偽、…故能多遠悔吝、保其貞吉也、昔諸寶蒙遺教之福、霍禹受率意之禍、中山東平、以好古而安、燕刺由面牆而危、前事不忘、今之良鑒也」。
- (24) 「夫治亂運也、窮達命也、貴賤時也、故運之將隆、必生聖明之君、聖明之君必有忠賢之臣、其所以相遇也、不求而自合、其所以相親也、不介而自親、…得失不能疑其志、讒構不能離其交、然後得成功也、其所以得然者、豈徒人事哉、授之者天也、告之者神也、成之者運也」。
- (25) 「夫以仲尼之才也、而器夫周於魯衛、以仲尼之辯也、而言不行於定哀、以仲尼之謙也、而見忌於子西、以仲尼之仁也、而取讎於桓魋、以仲尼之智也、而屈厄於陳蔡、以仲尼之行也、而招毀於叔孫」。
- (26) 「而後之君子、區區於一主、歎息於一朝、屈原以之沈湘、賈誼以之發憤、不亦過乎、然則聖人所以爲聖者、蓋在乎樂天知命矣、故遇之而不怨、居之而不疑也、其身可抑而道不可屈、其位可排而名不可奪、…是以聖人處窮達如一也」。
- (27) 「天地之大德曰生、聖人之大寶曰位、何以守位、曰仁、何以正人、曰義、故古之王者、蓋以一人治天下、不以天下奉一人也、…原乎天人之性、核乎邪正之分、權乎禍福之門、終乎榮辱之算、其昭然矣、故君子舍彼取此」。
- (28) 「夫忠直之迂於主、獨立之負於俗、理勢然也。…然而志士仁人、猶蹈之而弗悔、操之而弗失、何哉。將以遂志而成名也。求遂其志、而冒風波於險塗、求成其名、而歷謗議於當時、彼所以處之、蓋有算矣」。
- (29) 「夫人資二儀之性以生、稟五常之氣以育、性有修短之期、故有彭殤之殊、氣有精麤之異、亦有賢愚之別、此自然之定理、不可移者也、…故知賢愚・善惡・修短・窮達各有分命、非積行之所致也、…然則積善積惡之談、蓋施於勸教耳」（大正大藏經第52冊p222上）。
- (30) 戴逵の『釋疑論』及び慧遠達の反論などについては、蜂屋邦夫「戴逵について—その芸術・学問・信仰—」（東洋文化研究所紀要77）を参照。
- (31) 自らの考えを書物に著した場合、その内容が世に伝えられ人々に何らかの影響を与えるであろうことは、命定論者であっても當然意識・期待されていたであろう。つまり、著作行爲自體が、自らの行爲の他者・後世への有効性を認めていることになる。
- (32) 「中國思想史における王充の位置」（佐藤匡玄『論衡の研究』所収、創文社、1981）において、『文選』に収められた運命に関する論と王充の『論衡』との関わりが述べられている。
- (33) 司馬遷のこのような考え方については、重澤俊郎「司馬遷研究」（『周漢思想研究』弘文堂書房、1933）、貝塚茂樹「司馬遷の史學に於ける運命の問題」（『貝塚茂樹著作集』第七卷、中央公論社、1977）、内山俊彦「漢代の應報思想」（東京支那學

報6)、川勝義雄「司馬遷の歴史観」(『中國人の歴史意識』、平凡社ライブラリー、1993)等に言及されている。

- (34) 王充については、『抱朴子』外篇の審舉篇において、江南地方の生み出した大學者として言及されている。また、喻蔽篇は、王充の明晰さを賛美することに終始した篇である。王充と葛洪の関係については、大淵忍爾『初期の道教』(創文社、1991)第二章「論衡・潜夫論と抱朴子」に詳しい。
- (35) 漢代のこのような思想については、内山俊彦氏の前掲論文(注12)に詳しい。
- (36) 嵇含については、外篇自叙に「^{たまた}會^{また}ま故人の譙國の嵇君道有り、用ひられて廣州刺史と爲り、乃ち洪に參軍と爲ることを表請す。(會有故人譙國嵇君道見用爲廣州刺史、乃表請洪爲參軍)」として登場する他、『北堂書鈔』卷100所引の「友人騰永叔問ひて曰く『嵇君道は何如なる人なりや』と。余答へて曰く『一代の偉器なり。…』(友人騰永叔問曰、嵇君道何如人、余答曰、一代偉器也、…)」など、外篇佚文にも數例の記述がある。嵇含は『南方草木狀』を著しており、本草學で葛洪との関わりが考えられる他、「寒食散賦」(藝文類聚75)や「瓜賦」(藝文類聚卷87、太平御覽卷978)の中では仙藥等に關する記述を残しており、彼自身も葛洪と思想的に共通する部分があったようである。
- (37) 「抱朴子の世界(上)・(下)」(史林47-5・6)
- (38) 「夫爲稼於湯之世、偏有一溉之功、雖終歸焦爛、必一溉者後枯、然則一溉之益、固不可誣也、而世常謂、一怒不足以侵性、一哀不足以傷身、輕而肆之、是猶不識一溉之益、而望嘉穀於旱苗者也」(戴明揚『嵇康集校注』卷3)
- (39) ここでの嵇康との議論の相手は張邈だとの説もあるが、『嵇康集校注』の戴明揚の説に従う。
- (40) 「嵇康における運命の問題」(漢文學會々報33)。また、木全徳雄「儒教的合理主義の立場一阮侃と嵇康との〈宅無吉凶〉論争にあらわれたる一」(池田末利博士古稀記念東洋學論集)をも参照。
- (41) 二陸についての記述は、『意林』・『北堂書鈔』・『太平御覽』等に所引の『抱朴子』外篇佚文に數条見える。陸機個人については、『北堂書鈔』卷100に「陸機の文、猶ほ玄圃の積玉のごとし(陸機之文、猶玄圃之積玉)」との外篇佚文がある。
- (42) 「臣聞、出乎身者、非假物所隆、牽乎時者、非克己所勗、是以利盡万物、不能叡童昏之心、德表生民、不能救棲遑之辱」。
- (43) 「臣聞、飛轡西頓、則離朱與矇瞍収察、懸景東秀、則夜光與武夫匿耀、是以才換世則俱困、功偶時而竝効」。
- (44) 「運若時來、則賢明易興、數逢澆季、則愚聖一揆、故堯在朝而舜登庸、哀公居位而仲尼逐也」。劉峻は「辨命論」(『文選』卷54)を著しており、運命への関心が強く、この注にも、自らの運命觀が若干反映されているであろう。劉峻の運命觀については、佐藤氏の前掲著書(注11)に、李康とともに考察が加えられている。
- (45) 「臣聞、郁烈之芳出於委灰、繁會之音生於絶絃、是以貞女要名於沒世、烈士赴節於當年」。
- (46) 第三一条では、「臣聞く、遁世の士は匏瓜の性を受くるに非ず。幽居の女は春を懷ふ情無きに非ずと。是を以て名は欲に勝つ、故に影を偶とする操は矜かなり。窮は達

に愈るが故に霄を凌ぐ節は厲し（臣聞、遯世之士非受匏瓜之性、幽居之女非無懷春之情、是以名勝欲、故偶影之操矜、窮愈達、故凌霄之節厲）」とあり、その劉注は「名は則ち之を不朽に傳へ、窮すれば則ち身は萬全に居る。故に之を勝つと謂ふ（名則傳之不朽、窮則身居萬全、故謂之勝）」と説明している。この注に従うならば、この条も同ような考え方を記しているといえよう。

(47) 「臣聞、祿放於寵、非隆家之舉、官私於親、非興邦之選、是以三卿世及、東國多衰弊之政、五侯竝軌、西京有陵夷之運」。「放」字は李善注に従い訓じたが、五臣本では「施」字に作る。

(48) 「臣聞、煙出於火、非火之和、情生於性、非性之適、故火壯則煙微、性充則情約、是以殷墟有感物之悲、周京無佇立之跡」。

(49) 「棄性逐欲、遂令身死、國家爲墟」。

(50) 「正經爲道義之淵海、子書爲増深之川流」。

(51) 「若以所言不純而棄其文、是治珠翳而剜眼、療濕痺而刖足、患蕘莠刈穀、憎枯枝而伐樹」。

(52) 「其事可學、故古人記而垂之、以傳識者耳、若心解意得、則可信而修之、其猜疑在胸、皆自其命、不當詰古人何以獨曉此、而我何以獨不知之意耶」。『抱朴子』内篇については、テキストとして王明『抱朴子内篇校釋』（新編諸子集成、中華書局1985）を用いる。

(53) ただ、葛洪は一方で、仙人が人と全く種の異なるものであるとする考えや、仙人になれる人はもともと受けた氣に違いがあるとする考えに対しては否定的な態度をとっている。ここでいう「氣」がそれら否定されるべき「氣」とどのように異なるのかは不明である。

(54) 「苟不受神仙之命、則必無好仙之心、未有心不好之而求其事者也、未有不求而得之者也、自古至今、有高才明達、而不信有仙者、有平平許人學而得仙者、甲雖多所鑒識而或蔽於仙、乙則多所不通而偏達其理、此豈非天命之所使然乎」。

(55) 「自非受命應仙、窮理獨見、識變通於常事之外、運清鑒於玄漠之域、寤身名之親疎、悼過隙之電速者、豈能棄交修除、抑遺嗜好、割目下之近欲、修難成之遠功哉」。

(56) 「仙命」なる語は對俗篇（本文で後に引用）に見える。

(57) 「按仙經以爲諸得仙者、皆其受命偶值神仙之氣、自然所稟、故胞胎之中、已含信道之性、及其有識、則心好其事、必遭明師而得其法、不然、則不信不求、求亦不得也」。

(58) 「玉鈴經主命原曰、人之吉凶、制在結胎受氣之日、皆上得列宿之精、其值聖宿則聖、值賢宿則賢、…值壽宿則壽、值仙宿則仙」。

(59) 「命 生星に屬すれば、則ち其の人必ず仙道を好み、仙道を好む者、之を求むれば亦た必ず得。命 死星に屬すれば、則ち其の人亦た仙道を信ぜず、仙道を信じざれば、則ち亦た自ら其の事を修めず（命屬生星、則其人必好仙道、好仙道者、求之亦必得也、命屬死星、則其人亦不信仙道、不信仙道、則亦不自修其事也）」（塞難）

(60) 「有仙命者、要自當與之相值也」。

(61) 一般的な運命については「或るひと曰はく、『仲尼は親しく老子に見ゆるも從ひて道を學ばざるは何ぞや』と。抱朴子曰はく、『此れを以て之を觀れば、益す稟くる所に自然の命有り、尚ぶ所に不易の性有ること明らかなり』と」（塞難）と記されている。

る。

- (62) 「黄帝以傳玄子、戒之曰、此道至重、必以授賢、苟非其人、雖積玉如山、勿以此道告之也、受之者金人金魚投於東流水中爲約、啞血爲盟、無神仙之骨、亦不可得見此道也」。
- (63) 人相術に關しては、祝平一『漢代的相人術』（台湾學生書局、1990）、沈志安『中華相術』（文津出版社、1995）、翁迺健『中國古代相術總批判』（武漢工業大學出版社、1993）等を参照。
- (64) 信頼性にいささか問題はあるが、同じく葛洪撰とされる『神仙伝』の王遠伝（四庫全書本卷3）では「其の後方平（＝王遠）東のかた括蒼山に之かんと欲し、呉を過ぐるに、胥門蔡經の家に往く。經は小民なるも、骨相當に仙たるべし。方平之を知るが故に其の家に住まひ、遂に經に語りて曰はく、『汝の生命は應に度世を得べし。故に汝を取りて以て仙官に補さんと欲す。然れども汝は少きより道を知らず、今氣少なく肉多ければ、上昇するを得ず。當に尸解を爲すべきのみ、…』（其後方平欲東之括蒼山、過呉、往胥門蔡經家、經者、小民也、骨相當仙、方平知之、故住其家、遂語經曰、汝生命應得度世、故欲取汝以補仙官、然汝少不知道、今氣少肉多、不得上昇、當爲尸解耳、…）」、劉根伝（四庫全書本卷8）でも「神人曰はく、『坐せよ、吾將に汝に告げんとす。汝に仙骨有るが故に我と見ゆるを得。汝は今髓満たず、血^{あたた}煖かならず、…故に服藥行氣するも其の力を得ず。必ず長生せんと欲すれば、且も先ず治病すること十二年、乃ち仙の上藥を服す可きのみ』（神人曰、坐、吾將告汝、汝有仙骨、故得見我、汝今髓不滿、血不煖、…故服藥行氣不得其力、必欲長生、且先治病十二年、乃可服仙之上藥耳）」などとあり、骨相に現れた資質を見て仙道を授ける話を載せている。『神仙伝』については附章を参照。
- (65) 「仙道遲成、多所禁忌、自無超世之志、強力之才、不能守之」。
- (66) 「鄭君言、君有甄事之才、可教也」。
- (67) 「古者仙官至人、尊秘此道、非有仙名者、不可授也」。
- (68) 内篇と外篇の著述の先後については、ほとんど時間的差はなかろうが、内篇の黄白篇に外篇の存在が記されており、内篇がやや外篇に後れて成立したものと推測される。

第二章 『真誥』における人の行爲と資質について

はじめに

前章で見たように、六朝初期の神仙思想家葛洪が示す神仙道は、個人の努力によって昇仙できることを強調する、いわば「神仙可學」の思想が中心である。しかし、その一方で神仙になるために先天的な条件も必要とされる意味合いの記述も残しており、二つの異なった考えが提示されているともとれ、その統一的理解に苦しむことがあった。その問題については、前章で一應の解決を得た。

葛洪以後、南朝道教史においては靈寶派と上清派が相次いで成立した⁽¹⁾。靈寶派は、葛氏一族によって作成され、徐々にその經典の數を増し、陸修靜の三洞説によって集大成されるに至る⁽²⁾。一方、上清派は許氏一族が楊羲という靈媒を通して衆神の降臨を受け、經典と口授された道術を繼承していく。靈寶派・上清派ともに、葛洪とは努力の内容が異なるが、やはり「神仙可學」の思想は色濃い。しかし同時に、やはり葛洪と同様、靈寶・上清の兩經典でも、人の先天的素質が昇仙に影響力を持つことが語られる。靈寶經典については山田俊氏の研究がその概要を指摘しているので⁽³⁾、本章では、一方の上清派道教經典に注目し、葛洪の仙道思想に見られた問題、即ち努力を最重要視する仙道思想であるにも関わらず、先天的資質により昇仙の可否が左右される思想が混在する現象について、上清派の教理の中でどのような意味合いを持っているのか、上清派の重要經典である『真誥』を中心として検討していきたい。

第一節 『真誥』と葛洪

はじめに葛洪の仙道と上清派との関係についてまとめておきたい。『抱朴子』成立から約半世紀、句陽の許氏たる許謐・許翺親子が茅山において、靈媒楊羲を通じて一連の神降ろしを始める。そこで下された真人たちの言葉を中心として梁代の陶弘景によって編纂されたのが『真誥』である。『真誥』および陶弘景の注記などを見ると、神降ろしの當事者たる許氏が葛洪の仙道、一般に葛氏道と呼ばれるそれと一定の関係を有していたことが見て取れる。例えば、許氏一族は代々天師道の祭酒である李東を使っていたが、李東は葛洪の師である鮑靚の術をも傳えており、許謐の兄で楊羲とも深い親交のあった許邁が彼に指示していた⁽⁴⁾。また葛氏と許氏は同じ句陽に住む道教を信奉する名族であり、互いに通婚関係を結んでいた⁽⁵⁾。

故に、葛洪の仙道に対する理解は神降ろしの當事者にあらかじめあったと考えてよい。しかし彼らは、神降ろしを通じて真人たちから新しい仙道を授かる。つまりは天師道や葛氏道などの従來の道教、神仙道に飽きたらぬ宗教的欲求がなさしめた結果が茅山の神降ろしであろう。それ故、葛氏道の強調する金丹術の價值を誦經の下に位置づけ、存思や誦經を重んじる自分たちの仙道を「仙人」よりも地位の高い「真人」を目指すものとして指向する傾向が見えるのである。

さらに、葛洪が仙人と人のみに着目し、いわば生者のみを念頭に入れた仙道を説いていたのとは對照的に、上清派になるとその世界觀は仙界と人界、そして鬼界という三部世界

の構造へと発展し、死者の救済をも指向することとなる。後述することになるが、この世界観の變化は、上清派の宗教的な廣がりを感じさせるものである⁽⁶⁾。

さて、上清派の仙道理論が、『抱朴子』のそれを超克する意識を持った以上のようなものであるのならば、『真誥』では先天的素質に對してどのような態度をとっているのか。

『真誥』においては、葛洪に見られた仙命についての記述は見えない。だが、人の行爲以前に存在する、仙道成就を左右する何らかの影響力を表現していると思われる箇所は存在する。これについて、次節より『真誥』及び上清派經典をはじめとした六朝時代の經典の内容を見ていきたい。

第二節 仙界の名簿

『真誥』等の道教經典によると、仙界には様々な名簿が存在し、そこにはその人物の死期を記している死籍などのように、この世でのその人の限界などを記したものや、將來神仙として仙界に昇るべき人物の名前が記されている仙籍などがある。仙籍に名前があることが仙界への道を約束してくれるものだ、という記述は、次の例のように『真誥』の各所に見える。

名を太極に録され、東州に金書され、裳を蹇げること七度、洞樓を耽凝す。内累既に消え、魂魄も亦た柔らかなり。之を守りて倦まず、之を積みて休むことなくば、五難は既に遣り、伯に封ぜられ侯と作らん。〔2-4b〕⁽⁷⁾

道教の世界観を見ると、仙界の社會構造は當時の中國社會を忠實に反映しており、複雑な構造を有する官僚社會であることには變わりがない。當時の現實世界においては、三國の魏以來の九品中正法が官吏任用の支柱であった。晉以降になると制度が腐敗するにせよ、中正官の行った人物品評に基づく名簿が作成され、その名簿に基づいて官吏は登用されていった。知識人の意識内において仙界は形成されていくのであるが、その場合にもこの制度は色濃く反映しているようである。

仙籍を含めた仙界の名簿は、人の生死あるいは昇仙、仙界での仕官について記録している文書である。故にその管理される場所は、人の壽命や生死を司る職務を擔當する神々の治所である。『真誥』では、「大方諸宮は青君の常治の處なり。其の上の人は皆天真高仙、太極公卿にして諸ろの司命の在る所なり」〔9-21b〕とあり、これに對する陶弘景注には次のようにある。

霍山赤城も亦た司命の府爲り。唯だ太元真人・南岳夫人のみ在り。李仲甫は西方に在り、韓衆は南方に在り。餘の三十一司命は皆東華に在り。青童は太司命爲り。總統するが故なり。⁽⁸⁾

「青君」「青童」とは方諸青童君のことである。方諸青童君は上清派の中で非常に重要な役割を持っている神であるが、この神のもとに統括される複数の司命神が人の壽命や昇仙を管理している⁽⁹⁾。『真誥』をはじめとした道教經典の中で仙籍に関わる記述は多數あるが、そこでは仙籍の色、仙籍を管理する仙宮や仙官の名は様々である。例えば太元真人司命君の言葉である次の二條では仙籍の色を赤と記している。

（許玉斧は）實に眞仙の領帥となり、長里先生に友たりて、必ず當に種邑を封牧し、仙京を守伯し、上徳を傳佐し、絳名に列書せらるるべし。〔4-13b〕⁽¹⁰⁾

若し必ず玄に範り象を乗り、清淨なること罕時にして、遂に羣を抜きて幽藻たりて、翼を戢めて高く栖み、…爾らば乃ち遠く妙真に齊しくし、重ねて玄覺を起こし、明德は内に圓し、靈標は外に足れり。終ひには能く雲輶を索して以て霄に赴き、司命の丹録に書せらるのみ。〔2-11b〕⁽¹¹⁾

一方では金色や青色の名簿も存在し、これも數例ほど『眞誥』に登場する。

末書に云はく、伏して聖記を覽ずるに、事跡は淵妙にして、金策に素より著せられ、青録に玄定され、遂に塵俗を跨ぎ、紫陽に逍遙せん。〔1-5b〕⁽¹²⁾

『紫陽真人内傳』には「子の名は上方諸の宮に金書され、命は青録に登りて字を爲す。所謂金閣玉名已に天曹に定まれり」⁽¹³⁾とあることから、この金や青の仙籍は方諸宮で管理されるもののようである。他にも様々な記述があるが、仙籍は概ねこの方諸青童君の統括する大方諸宮で管理されているようである。ここに取り上げた仙籍についての箇所は、いずれも仙籍登録によって將來の昇仙が約束されていることを讀える内容である。

これらの仙籍に如何にして名前が載るのであろうか。仙籍の概念が現實世界とパラレルな関係にある以上、現實と同様にひたすらなる精進が神仙の目に留まることで名が登録されることがまず考えられる。實際このような記述は多く、例えば先に引用した『眞誥』卷二の司命君の言葉では、心を清淨に保ち道に適った徳を持つことによって赤い名簿に名が載る、と説明されている。卷八でも同様のことが明確に述べられている。

夷質を平凝し、妙靈に淵通し、神は重絶に造り、眞に栖まひ生を攝へば、太玄に簡を植て、太素に名を刊さる。〔8-6a〕⁽¹⁴⁾

仙籍に登録されることに精進が必要だとする主張の裏返しとして、行い如何によってはその名簿から名前が削除されることも『眞誥』では記されている。

華僑の道を失ふは、華騎の佞亂して、其の志を破壊し、華團・華西姑を念ぜしむるに由る。三官之に因りて以て試觀するに、試みるも遂に過ぎず、僑是に於いて死罪有るを得るが故に名簡は早削奪されり。〔7-6a〕⁽¹⁵⁾

『眞誥』に記される一連の神降ろしでは、楊羲がその靈媒として活動しているが、その前任者がこの華僑である。彼は一時神仙の名簿に登録されていた。しかし、ここでは自分の直接の責任と記していないが、自分の行動も大いに問題であつたらしく⁽¹⁶⁾、そのために削除の憂き目を見ている。仙籍のこのような流動的性格は次の文にも現れている。

上眞云はく、昨ろ叔申と清虚宮に詣り、校して仙眞得失の事を爲むるのみ。近ごろ頓かに四十七人を除落し、都べて復た三人を上すのみ。并せて復た爾輩の名簡を視るに、今は佳なるが如きのみ。許某は乃ち伯札中に在るを得。〔2-3b〕⁽¹⁷⁾

このような記述を見ると、仙籍というものは、その時點で昇仙が可能かどうかを判斷する目安に過ぎず、既に仙籍に名前が載ったからといっても、その後もやはりひたすら道に適った行爲を積み続けねばならないことになる。仙籍のこのような性格は次の記述などに頗る顯著である。

夫れ生を學ぶの夫、必ず心を夷らげ神を養ひ、服食治病し、腦宮をして填滿し、玄精をして傾かざらしめ、然る後以て神を存し霞を服し、二景を呼吸する可きのみ。若し數ば交接を行ひ、漏泄施寫せし者は、則ち氣穢れ神亡び、精靈枯竭し、復た玉籙に玄挺され太極に金書さるる者と雖も、將た亦た生に非くより解かるる可からざるか。

〔10-18b〕⁽¹⁸⁾

仙籍は更新されうるものであることが以上のことから明らかであるが、仙籍の更新は特定の時に行われるらしい。『真誥』以外の書ではあるが、『三洞珠囊』卷六立功禁忌品には次のようにある。

眞一條檢經に云はく、夫れ功德を立つる者は禁に觸れ忌を犯すを得ず。當に身神と相和すべく、更も相尅賊す可からず。更も相尅賊せば災生じ禍起たん。夫れ災ひを消し禍を散ずるに、本命・行年を用ふるを得ず。本命・行年は汝の身を賊害す。…戊辰戊戌の日は用ふ可からず、…其の日は太上丈人 太上老君に詣りて天下の男女の應に生くるべき者の玉曆に注さるるを對校し、九老丈人 九老君に詣りて天下の男女の應に死すべき者の死籍に注さるるを對校し、…仙都丈人 仙都君に詣りて天下男女の應に仙を得べき者の仙籙に上名さるるを對校すればなり。⁽¹⁹⁾

戊辰及び戊戌の日、神仙界において仙籍をはじめとする様々な名簿がチェックを受けるといふ。このような日には天地の門戸が閉ざされているため、消災散禍を行ってもその願いが神仙界に届かず、かえって災いをもたらすようである。この日は即ち、新たに名簿に載せるべき者や削除すべき者を入れ替える作業を行う日に他ならない。

また、先に引いた華僑に関する條では三官が登場したが、この三官は張魯の五斗米道の時代から人の罪を赦したりする神であり、古くから人の運命を左右する神として認識されていた。この三官について『三洞珠囊』卷六齋戒品に次のような文がある。

三元經中卷に云はく、正月十五日天官、七月十五日地官、十月十五日水官、此の三官玉京山上會し、生死罪福の簿録を校定す。⁽²⁰⁾

後の時代になると三元思想が発達するに伴い、この三つの日は三元節と呼ばれるようになる。そしてこれらの日は三官に自らの罪を赦してもらい災厄を拂い除けてもらう日として盛んな信仰を受けるようになる⁽²¹⁾。

以上のことから、人が神仙になるには仙籍に登録されること、その人物の徳行や修行によって満たすべき水準を達成していた場合に登録してもらえること、逆に名簿に登録されていても以後の行いが不適当な場合には削除される可能性があること等が明らかとなった。この理論は、『抱朴子』にも見えた三尸の思想や後に流行する功過格の教えとも密接に関わっている。では、今一度疑問を呈するが、この仙籍に名が載るための条件とは、自らの修行によって得た徳のみであろうか。もしそうならば、葛洪以来の「神仙可學」の思想を別の形で具現化したものと言えようが、これとは性質を異にする条件も存在する。それは人の先天的資質に関わる概念である。

第三節 先天的資質と仙籍

九華眞妃が自らの得仙について以下のように語る箇所がある。

妾は挺命を將て擬觀し、華を憑^{たの}みて生まれ、九天に靈飛し、音を鸞房に虚しうし、四覺を運らすに因りて玄梯と象を同じうし、太上に紫名され、八景に清文され、神は西暉に映え、徳は明らかにして内に隸^つき、乃ち書を受けて氣に乗じ、眞妃の任を爲むるを得たり。〔2-8a〕⁽²²⁾

自分の得仙は自らの「凝観」という行爲をもとにしているのはもちろんであるが、そこに優れた運命が付随してはじめて仙界に生まれ、太上界や八景宮に自らの名前が登録されることができた、と言っている。自らの運命と昇仙との関わりを語る箇所は、以下のように他にも存在する。

紫微夫人曰はく、『眞妃の辭 盡くせり。好みを論ずるの縁 著らかなり。爾 亦た復たは容るる所有るを得ず。玄運冥分 之をして然らしむるのみ』と。南岳夫人 書を授けられて曰はく、『冥期の數 感じ、玄運 相適ひ、分に應じて來聘し、新たに因縁を構ふ。此れ眞に^{つら}攜なる善事なり、…』と。〔1-17b〕⁽²³⁾

穆 惶恐として^{ものもう}言す。鄙俗に沈染し、塵昧に流浪し、罪は年とともに長じ、愆は日に随ひて積もる。幸ひにして玄運に遭ひ、靈啓に其れ會し、氛霧を披散し、朗然として達觀す。〔3-11b〕⁽²⁴⁾

この三條を見ると、「素晴らしき巡り合わせによって神仙と交際する機會を得た」という趣旨の文が多いことに気付く。その際、この巡り合わせを導いた要因を「運」という言葉で表現している。「運」とは、その人物が逆らうこともできずに知らず知らず乗っている運命のうねりのようなものだと考えられる。若干機械的な印象を與えるが、「命」とも通じる概念である。『眞誥』では運命という意味での「命」という言葉はあまり見えないが、運命によって昇仙の道が開かれている、という思想は他書でも散見される。例えば上清派道教と深い関わりのあるとされる『漢武帝内傳』では、

上元夫人帝に語りて曰はく、『…八會の書、五嶽眞形は、至珍と謂ふ可し、…子 命を受け神に合するに非ざる自りは、此の文を見ざらん』と。⁽²⁵⁾

とあり、やはり「命」がなければ眞文を拜謁することさえできないことを示す。ただ、『眞誥』の場合、自らを謙遜する意味合いをも込めて「命」「運」を語っている場合が多く、この點は注意せねばならない。また同時に、『抱朴子』の語り口とは對照的に、仙命を得たことのみでたさを綴る場合が多いことも特徴として捉えねばならない。いずれにせよ、自らの行爲を超えたところに存在する力として「命」（或いは「運」）が存在し、仙籍に名が載り昇仙を果たすことに影響していることを、これらの記述は示している。

また、許謚の兄許邁（阿映）について、茅中君が以下のように語った箇所がある。

阿映は…遂に世龍を師とし、解束の道を授かり、反行の法を修め、玉液を服し、腦精に朝す。二三年の中、面に光華有り、還た顔は少きに反り、^{すみや}極かに成道を爲せり。但だ恨むらくは其の稟くる^{ゆた}所饒かならず、高品の通を得ざるのみ。是に於いて司命 吾に勅して之を擧げしめ、上宮に奏聞し、名を東方諸に移し、署して地仙と爲らしむ。

〔4-9b〕⁽²⁶⁾

許邁が修行によって肉體に特異な變化を起こしたこと、しかし資質が不足していたため仙界の高品に通達できず、方諸宮の名簿に名を移し地仙と成ったことがここでは述べられている。葛氏道を主とした舊仙道で名を馳せた許邁を「高品の通」を獲得できなかった者として記すこのくだりは、上清派仙道が舊仙道を超克して成立したことを示すよい例であると同時に、自らの行爲の末に到達できる地點は自らの資質によって限定されることを示している。自らの資質とは、一般に「才」と呼ばれるものである。許謚についての次の記述には「才」の語が見える。

内は眞正を明らかにし、外は世業に混じはるも、乃ち良才なり。今 上眞の道を修む。

〔2-4b〕⁽²⁷⁾

ここにも「上眞の道」を歩むことができるのが、茅山の神降ろしの中心人物たる許謚であり、彼ら新たな仙道に携わる人々が優れた「才」を持っていると説いているあたり、上清派の仙道およびそれを修めることのできる人々を高く位置づけようとする意圖が見えてくる。「才」という概念を用いないが、人の資質を論じる記述は次のような箇所に見られる。

得道者は其の能く衆累を排却し、直面して進むを以て、是に於いて百度は自ずから淨く、衆務は雲散す。其の優れしに該する者は勞を爲すに足らざるも、艱を披^{かぶ}る者は以て心を表す可し。〔4-2a〕⁽²⁸⁾

又た按ずるに、二許は玄挺高秀たりと雖も、質は世迹に撓^{みだ}るるが故に未だ眞に接するを得ず。〔19-3b〕⁽²⁹⁾

人には仙道を成就する際に優劣の分が存在し、それが修行を樂にしたり困難にしたり、さらには授けられる道がそれぞれ異なったりすることをここでは示している。特に「挺」という語が、天分の意味合いが強い概念として『眞誥』では多用される。

夫れ無用に囂塗に處るは、乃ち得眞の挺樸なり。凡庸に任せて以て内觀するは、乃ち靈仙の根始なり。〔2-9b〕⁽³⁰⁾

此の道は微なるかな妙なるかな。初めより下挺愚俗の人には傳へず。〔8-13a〕⁽³¹⁾

優れた資質のあることが神仙に認められる条件であり、逆にそのような優れた資質のない凡庸な人々には仙道を授かる機会がやってこないわけで、この資質というものは非常に重要なものであるといえよう。

現在の我々が「才」或いは「才能」という語を使用するとき、そこには二つの異なる意味が含まれている。一つは生まれながらに備えている先天的資質という意味、もう一つは、現在に至るまでの間の行爲ないし努力によって獲得した後天的能力という意味である。我々はこの兩者をやや不明瞭に使い分けている感がある。ここでの「才」についてそのどちらかを判別するのは困難であるが、やや前者の意味が強いと思われる。しかし中には次のような記述も見える。

茅定録の言は良箴なれば、之を記す可し。仙才は心を用ふるに曲故に煩はされざれば能く得ん。〔2-14b〕⁽³²⁾

若し但だ景に應じて下旋し、靈を塵埃に廻らし、輦を弊宇に參じ、朝市に敖拂し、眞才を來成し、我が弟子に訓ずれば、…遂ひには蘭音を中華の元に閉ざし、退きて金聲の劣劣たるを案じて發するのみ。〔1-10a〕⁽³³⁾

「才」あるものを養成する、とか「仙才」は用心深く身を處していれば得ることができる、などの記述における「才」は後天的能力の意味合いが非常に強い。抜きん出た才能について、先天的資質と後天的能力のどちらかを判断するのは困難であり、『眞誥』でもそのつもりがなかったであろう。ただ、どちらの意味にせよ、才能とは神仙が來迎し、經典を授かる条件ではあっても、そこから得仙までの間には才能の程度に應じた修養が必要とされる。「才」はあくまでも昇仙への道を示す門戸である。

前章において見てきたように、『抱朴子』の引用する經典には先天的資質の意味合いで「骨」の概念が登場しており、葛洪もその概念を肯定していた。この概念は『眞誥』にも

登場する。

君曰はく、人 生まれながらにして骨録有れば、必ず篤志有り。道 之をして然らしむればなり。青光先生、谷希子、南嶽松子、長里先生、墨羽の徒の如きは、皆太極眞人の友とする所と爲り、或ひは太上天帝の念ずる所と爲る者にして、雲を興し龍に駕して以て之を迎ふ。故に道を學ばずして仙 自ずから來たり。此れ過り以下は、皆篤志を須つなり。〔5-12a〕⁽³⁴⁾

「骨録」という語が、『抱朴子』の仙命と同じ役割、即ち仙道を志す強い意志を形成する要因を意味することが見てとれよう。ここでは、この昇仙にふさわしい「骨録」を有する者は、仙道を學ばずとも神仙の來迎を得ることができるとまで述べている。となると、「骨録」とは昇仙を容易ならしめるまことに強力な要素であると言える。これは人の先天的資質の力を大いに認めており、神仙可學の原則からは逸脱したものである。『眞誥』以外の比較的早期の道教經典においても、例えば『太上洞淵神呪經』卷1誓魔品では

道言へらく、男女道士、骨の應に仙あるべきこと有る者は此の經に値ふを得。其の壽相の應に眞君と見ゆるべきこと有る者は此の經を受くるを得。⁽³⁵⁾

とあり、やはり「骨」が仙經にめぐり會えるかどうかを決定する重要な要因となっている。また天師道のテキストとして利用されたとも言われる『老子想爾注』第19章では、邪文として「仙壽を得可く、善を修めて自懃すべき」眞道を否定し「仙に自ずから骨録有り、行の臻る所に非ず」と述べる一派のことを激しく非難している⁽³⁶⁾。ここでは積行によって神仙に到達することを説く立場と「骨」の力を頼りに昇仙すると考える立場との對立が明確に現れている。

前述したように、ここで言う「骨」は肉體器官の骨という意味合いが薄いと思われるが、次の條のように、肉體の一器官を意味する「骨」が神仙思想と關わる場合もある。

若し其れ人 暫く死して太陰に適き、^{かり}權に三官を過れば、肉既に灰爛し、血沈み脉散ずるも、猶ほ五藏は自ら生き、白骨は玉の如く、七魄は營侍し、三魂は宅を守り、三元は^{かり}權に息ひ、太神は内に閉づ。〔4-16a〕⁽³⁷⁾

君曰はく、道を爲むるに當に三關をして恆に調はしむべし。是れ根精固骨の道なり。

〔5-10a〕⁽³⁸⁾

骨は肉體の中でも最も朽ちにくいものであるため、永遠の生を求める神仙思想の中ではその象徴として重要視されていたようである。また、『列仙傳』等の神仙に關する記述を見ても、仙人は通常の人とは肉體的に大きく異なる部分があり、異形にあこがれる風潮が古くよりあったことが分かる。さらに、魏晉における人物批評と相まって、骨相術という人の將來を見通す術も當時は流行していた。これらの流れが融合し、人が神仙と成るのにふさわしい骨（即ち肉體）を持つことを見通し、その者の將來の昇仙を予見できるなどという記述が登場することになる。『三洞珠囊』卷8相好品には數多くの神仙の異形の様を記した文が引かれているが、ここにそのうちの數例を引く。

大洞經下に云はく、骨に五帝の玉暉有り、面に流金の浩泉有らば、此くの如きは皆天仙の相なり。⁽³⁹⁾

消魔眞符經に云はく、金髓玉骨有れば、五藏に華を生じ、體は奇光を發し、名は青箱に參じ、洞經を見るを得。⁽⁴⁰⁾

太極隱祕寶訣經に云はく、太極眞人曰はく、夫れ人 仙眞の相好有る者は、其の要は慈

心もて物に觸れて以て相好を輔くるに在りて、然る後に仙を得たり。忍ぶ能はざるの性容は仙相の敗るるに非ず。⁽⁴¹⁾

ここでは異形の特徴を「仙相」と呼んでいる。『三洞珠囊』巻8相好品には、得道の仙人や仙界の神々には常人と異なる肉體的特徴があること、未だ昇仙していないが、ひたすらなる修養の結果仙界に認められて仙籍に名が載っている者には、仙相と呼ぶべき特徴があること、仙相があると道を學ばずしてより樂に神仙になれること、仙相がある者は仙籍に名が載っていること等の記述が載せられているが、それぞれ微妙に意味するところが異なる。仙道を體得した結果として仙相が生じるのならば、仙相は得道の證であり、生まれながらに身に備わっているものではなかろう。一方、仙相があるから將來昇仙できることが見て取れるのならば、仙相は仙道を志す前から、或いは仙道に勵んではいても得道の前より存在する肉體上の予兆であり、生まれつき持ち合わせる人間がいても不思議はないし、得道後もその仙相が備わっていても特に問題はない。本來なら相容れないこの兩者の理論は、『珠囊』に引かれるような六朝道教經典の多くではそれほど區別する意識がなかったようで、要するにどちらも認められていたようだ。もちろん先に引いた『老子想爾注』のように意識的に區別するグループも當然あったであろうが、『眞誥』周邊の上清派經典ではその傾向は見られない。ただ、生まれつき仙相はあっても修養を怠ると神仙になれることは述べられている。つまり、昇仙のためには努力が必要という思想は依然存在しており、仙相のみによる昇仙を認めていたとは考えられない。

第四節 仙籍と祖先との関わり

前述したように、『眞誥』では、鬼界の存在を仙道論に組み込み、死者の救済をも指向する内容が見える。個人で完結した仙道を超えて、自らの子孫や祖先にまでその救済対象を広げているのである⁽⁴²⁾。また同時に、今現在生きて存在している人以外の存在、すなわち祖先や子孫との関わりが昇仙に影響することがあることも『眞誥』には記されている。自らの修行の成果が子孫に及ぶことを述べるのが次の條である。

積功千に滿つれば、過有ると雖も故より仙を得。功三百に滿つれども過の相補ふに足らざる者は子仙し、功二百に滿つる者は孫仙す。子に過無く又た功德無けれども、先人の功德に藉りて便ち仙を得。所謂先人の餘慶なり。其の志無く過多き者は、富貴を得可けれども、仙は冀ふ可からず。〔5-16b〕⁽⁴³⁾

亦た子の七世の祖父許肇、字は子阿なる者の如きは、死を賑ふの仁、飢えを拯ふの徳有るが故に雲蔭をして後に流れ、陰功をして澤を垂れしむ。是を以て今仙眞を好み尚ぶの心有るを得るは、亦た由りて然る有り。物に皆因會有り、徒爾^{いたずら}に之を得るに非ず。〔12-3a〕⁽⁴⁴⁾

鬼界で死者を管理する地下主者に關する説明においては、功德の影響について先祖から子孫へという流れのみならず、子孫から先祖へという流れをも以下のように記している。

地下主者に復た三等有り、鬼帥の號にも復た三等有り。竝びに是れ世よ功德有り、積行の鍾むる所、或ひは身ずから長生を求め、道を歩みて及ぶ所、或ひは子弟の善行、祖禰に庸播せしところ、或ひは洞玄を諷明して、化の昆祖に流るるところなり。〔13-1a〕⁽⁴⁵⁾

これらのような祖先と子孫との功德のやり取りについての説明は何を意味しているのか。それまでの道教は、概ね修行者自らが仙人になることによって救済されることを主に念頭においている。祖先の功德の蓄積を自らに加えて昇仙することも、今生きている自分をその中心においているため、實はその域を出てはいない。しかし、自らが昇仙できなくともひたすらに善行を積み功德を蓄積していれば、その蓄積は死んでも子孫に受け継がれるため無駄にはならない。ここに、佛教とはひと味違う因果應報的救済論が出現する。佛教の三世應報説は、ひたすら同じ自我が轉生を繰り返す中で前後の自分と関連を持つにすぎない。これに對して上清派の救済論は、血のつながりを持つ子孫へ自らの行爲を影響させる。そもそもの祖先祭祀の根本的意義には、今生きている自分が存在しているのは祖先が生きてきたからであって、祖先は血のつながりを媒介とした「もう一つの自分」であることを認識するという面が存在する。祖先と自分と子孫、どこかで一人が救済されれば、それは自分が救済されたに等しい。これによっていかなる境遇に對しても前向きに生きる理由を見いだせるのである。

また、今生きている人間の善行が先祖を救済することができるというのは、祖先崇拜に基づく祖先への敬愛の念の反映であるといえよう。自らの救済では飽きたらず、すでに死して鬼界で苦しむ祖先をも救いたい、という宗教的情熱のもたらした理論といえる。あるいは、現在の自分では昇仙できるわけもないし、大したことはしていないので死後鬼界へ行くことが予想されても、いつかはできのよい子孫が現れて自分を仙界へと送ってくれる可能性があることを認識することで、死への恐怖を少しでも和らげることができる。

このように、家族間救済の理論は、人間の持つ死への恐怖を和らげ、正しく生きることの意義を提示する。これにより、それまでの道教に比べてより多くの人に受け入れられる条件を具有するようになったのである。

家族間救済の理論は、また家族間で災いを交換する理論でもある。個人の徳が子孫や祖先に影響する以上、個人の悪行は罪となり、自らの死だけでは贖いきれず、また死後鬼界へ行って罰を受けても消滅しない。死者の家族や子孫にまでその余波は及び、何らかの対策を講じないと死者の罪を家族や子孫が贖わねばならぬ羽目になるのである。これは、個人の行爲を個人の中に完結させない點で、當人の行動を善へと導く強い強制力を持つことになる。自分のことは自分で責任をとる、というレベルではない。自分のしたことは家族や子孫に多大な迷惑をかけるわけだから、常日頃の行動は慎重にせねばならなくなる。社會をよりよき方向へ進める一つの要素ともなったわけである⁽⁴⁶⁾。

さて、話を本來に戻す。以下は話を簡略化するために祖先から子孫へという流れのみに話を絞る。次の例は運命と先祖の徳行と昇仙とをからめる條である。

其の中 宿運に先世の陰徳惠救有る者は、乃ち時に徑ちに仙官に補さるること有り、或ひは南宮に入りて受化し、職位に拘らず。在世の罪福の多少は、乃ち稱量處分を爲すのみ。大都陰徳を行ひ、窮厄を恤ふこと多ければ、例として皆速やかに南宮に詣りて仙となる。〔16-1b〕

これに對する陶弘景の注では以下のように述べている。

在世に陰功密徳を行ひ、道を好み仙を信ずる者は、既に淺深輕重有るが故に其の報を受くるも亦た皆は同じきを得ず。即身もて地仙となりて死せざる者有り、形を尸解に

託して去る者有り、既に終りて洞宮に入りて學を受くるを得る者有り、先ず朱火宮に詣りて形を煉る者有り、先ず地下主者と爲りて乃ち品を進む者有り、先ず鬼官を経て乃ち遷化する者有り、身は去るを得ざれども、功の子孫に及び、道を學びて乃ち拔度せしむる者有り、諸ろの此くの如きの例は高下數十品あり、一概を以て之を求む可からず。⁽⁴⁷⁾

これらの條では、昇仙の一手段として先祖の功德が自らの修學の助けとなることを明らかに認めている。つまり、自らが主體的に仙道へと向かおうとせずとも、仙道を好む心が自然に發し、他者よりも容易に仙道に出會えるのである。恩澤を施した先祖からすれば、自らの行いが必然的に後世へと影響を與えたわけであるし、子孫をも含めた將來に反映されることを考え努力をした結果かもしれないが、その恩澤を受ける子孫の側からすれば、自らが生まれつき有している仙道への助けとなる力は、運命によって決定づけられた先天的資質に他ならない。これは、先祖の話とすれば葛洪の仙命における構造と非常に似通っている。個人の範囲を越えた修行の効果を考えるとき、それは受ける側にとっては運命的なものに他ならないという、奇妙な結論を導き出す。

先祖の功德に以上のような影響力を認める『眞誥』では、當然の流れとして、先祖の行いが仙籍への登録を左右することをも述べる。許邁が三官の死者に詰問される場面では次のようにある。

夫れ道を學びて生を慕ひ、上 眞人に隸し、玄心は邈かに栖ましめ、誠を高靈に恭せんと欲する者は、當に世よの功相及び、禍惡には邈はず、陰徳は根に流れ、仁心は上に逮びて乃ち眞を歩み仙を索し、名を青府に度さるべきのみ。〔4-10a〕⁽⁴⁸⁾

これに対する許邁の反論の中にも次のようにある。

吾が七世の父許子阿は、仁を積みて徳を著かにし、…仁徳は墜ちず、後當に我等に鍾まるべし。是を以て功は上帝に書せられ、徳は靈閣に刊され、我祖の根流せし宗澤をして光を後緒に蔭はしむ。故に條を垂れ華を結び、生まれながらにして仙を好ましめ、應に度世を得べき者五人、登升すべき者三人、名を太上に録し、簡を青宮に策せり。

⁽⁴⁹⁾

祖先の陰徳が子孫に及び、仙界の名簿にこれが注記された結果、生まれつき仙道向きの心を持った者が生じ、その者は容易に昇仙でき、一般の名簿から仙籍に名が移ることになる、という論理である。生まれつき仙を好む心はいわば先天的資質であり「才」である。先祖の行いがこの「才」を生じさせ、この「才」のおかげで修行を怠らず、最終的に昇仙して名簿に名が載るという連關の構圖が明らかとなる。先祖と子孫という個人を越えた時間軸に沿った場合、先天的資質も必然によって生じたことが分かる。運命にしても仙相にしても、やはりそのような意識が一部では働いているのであろう。だから努力と資質とを併存させて仙道論を語るができるのだ。つまり、先祖と子孫とのつながりによる仙籍登録および昇仙の可能性付與の説は、努力、言い換えれば「神仙可學」の思想と先天的資質の理論との橋渡しの役目を果たし得る力を持っている。

しかし、先祖の功德が自らの資質を左右する、ということは、なかば偶然によって手に入れた条件である。この力が強いと、その人の生きる今現在において爲す行爲は全て先祖による限定を受けることになる。であれば、自らの努力は無駄に終わる可能性もある。これに関して、辛玄子の自叙と題した次のような文がある。

玄子は少くして道を好み、法戒を遵奉して至心もて苦行し、日中菜食し、鍊形守精し、外物に邁はず。…圖らずも先世の愆多く、殃は子孫に流れ、結售は帝簡に刊され、運は沈みて後昆に逮び、享年永からず、遂に命を長梁の津に没す。西王母 我が苦行を見、酆都北帝 我が道心を慇懃み、勅を司命に告げ、檄を三官に傳へ、形骸を攝取せしめ、魂を還し眞に復し、我が頤胎をして位して靈神と爲らしむ。今に於いて二百餘年なり。近ごろ名を南宮に度し、策を朱陵に定め、精を藏して時を待ち、方めて列して仙と爲るを得。〔16-6b〕⁽⁵⁰⁾

先祖の行いが自分の昇仙の障害となった例である。ただ、死後になって神仙に自らの修養のひたむきさを認められ、最終的には神仙となれたのであるから、先祖の行爲は決定的な力とはなり得ていない。これは先祖の功德が自らに味方した時にもその後の努力が必要という論理と表裏の関係にある。つまり、先祖の功德にせよ、運命にせよ、それらの先天的要素というものは、自らの仙道修行の出発点の位置を確定するもので、それが到達点に遠かったり近かったり、或いは險しかったりなだらかだったりという道を決定する要因なのである。人は確定された道の上を自分の努力によって進まねばならず、どんなに容易な道であろうとも、自らの修行が不十分であれば到達点にたどり着くことはできない。その逆に、どんなに困難であっても到達点への道は續いているため、努力を怠らなければいつかは神仙になれるのである。『眞誥』巻16には次のような文がある。

夫れ至忠至孝の人、既に終はれば皆書を受けて地下主者と爲り、一百四十年にして乃ち下仙の教を受け、授くるに大道を以てするを得。此れ従り漸く進み、仙官に補さるるを得、一百四十年にして一試もて進むるを聽さる。…

夫れ至貞至廉の才有る者は、既に終はれば書を受けて三官清鬼と爲り、二百八十年にして乃ち地下主者と爲るを得。此れ従り以て漸く進みて仙官に補さるるを得。二百八十年を以て一階と爲すのみ。…

先世に功の三官に在り、後嗣に流逮し、或ひは世を易へて鍊化し、氏を改めて更生する者有るは、此れ七世の陰徳、根葉相及べばなり。既に終はれば、當に脚一骨を遺し、以て三官に歸し、餘骨は身に隨ひて遷す。男は左を留め、女は右を留む。皆書を受けて乃ち進みて地仙の道を受くるを得。〔16-10a〕⁽⁵¹⁾

生前に仙道を行わずとも、忠孝や貞廉等の陰徳があつたり先祖の功德が有つたりすれば、地下主者という鬼官から長い時間を経て昇進し、神仙となることができるとしている。これは逆を返せば、これらの昇仙コースは確かに存在しても、その過程においては膨大な時間を必要とする。また、誦經等の高度な仙道修行を行った場合の方がはるかに速いスピードで、かつ高位の神仙、即ち真人に成ることができるとを物語る。先天的資質や仙道と関わりのない陰徳によって昇仙できるという教えは、在世の人々全てに對し救いの手をさしのべる可能性のある思想であり、その意義は大きい。これより上位に仙道を位置づけているのは道教教團として當然であろう。なお、昇仙の際に骨を伴って昇仙するという記述には、前述したような骨に對する神祕的イメージが付隨している。

小 結

以上見てきたように、『眞誥』においては個人の努力の範囲を超えた力、即ち先祖の功

徳や運命、先天的資質などによって昇仙に至る過程の難易が決定するという思想が存在する。ただし、個人の努力抜きに昇仙することは非常に難しく、「仙を學ばずして仙を得」と説いても、そこにはそのような資質を與えられたにふさわしい陰徳の繼續が前提となっており、個人の行爲を最重要視する點は揺るがない。いずれの點においても、『抱朴子』の仙命思想及び神仙可學の理論と重なる點が多い。ただし前章で述べたように、『抱朴子』では仙命を切り捨ての理論に使用する場面が多く、仙道を誹謗中傷するものを價值的に低くみなそうとする意圖が明確である。これに對し、『眞誥』では昇仙できる者を賛美する目的で資質を語る面が強い。その場合の資質は多くは仙人より上位の真人になるためのものである。誰にも見えぬこの資質を説くことにより、誰もが資質を備えている期待を持つことができる。修行者たちは誰もが自分に資質があると信じて修行を行えるであろう。つまりは、彼ら修行者たちに對して精神的満足感や優越感を抱かせる要素を提供しているのである。いわば仙界の上層部である真人の世界を目指す者たちに對する心理的効果である。

また、『抱朴子』における切り捨ての論理に對し、『眞誥』では、仙道を學ぶのが第一ではあるが、先祖の功德等の資質によって仙道が樂になる、という救済の論理がそこに見える。『抱朴子』の少數精銳による昇仙を目指す傾向に對し、『眞誥』の段階では、上清派の思想が江南貴族に受け入れられやすいものであるように、世俗社會にいたままより樂な方法で昇仙を目指したい者たちへその道が開かれる。先の相違はこのような點と密接に関わっていると思われる。この場合、仙道修行をせずとも自らの陰徳善行、あるいは先祖や子孫の功德だけで地下主者になることができるのだが、これは死者の救済へとその救済範圍を広げようとする意圖と密接に関わっている。いわば鬼界からの昇仙という救済の底邊擴大効果である。先の真人の世界を目指す者たちのことと併せ考えれば、『眞誥』における先天的資質は、『抱朴子』に見えるような從來の仙道による救済範圍を上下兩方向に擴充する効果を持っていたことになる。

先に「より樂な」と言ったが、『眞誥』で語られている一萬回の經典讀誦による昇仙など、現實にはほぼ不可能である。『抱朴子』の仙道理論では、得難い仙藥を探し求めて、人里離れた山にこもり困難な丹藥合成をすることが必要とされ、これに比べると理論的には容易であるというだけである。先天的資質による昇仙を容認する思想は、『抱朴子』以後も形を少しずつ變えながらも、超人的な努力をする精神力のない人々に對して昇仙への道を開き、仙道への意欲を増進する目的で受け繼がれていったと言えよう。

注

-
- (1) 靈寶經典群の成立をもって「靈寶派」なる一派が成立した、と考えることには留保が必要である。このことは小林正美氏などが「靈寶經の形成」（同氏『六朝道教史研究』所収、創文社、1990）において、靈寶經を細かく分類し、特に元始系と仙公系の作者の相違を明確にしている。しかしここでは便宜上「靈寶派」との呼稱を用いる。
 - (2) 靈寶經典と陸修靜との關係については、小林氏の前掲論文（前注）等を参照。
 - (3) 「「古靈寶經」の得道論」（集刊東洋學73）。

- (4) 「李東等は今第一等中に在り」、陶弘景注「李東は曲阿の人、乃ち戸を領して祭酒たり。今猶ほ其の章本有り。亦た鮑南海の法を承用す。東の才は乃ち凡劣なれども、而るに心清直を行ふが故に最下の主者の使たるを得。是れ許家の常に使ふ所にして、永昌元年、先生の年二十三、就ち其の六甲陰陽行廚符を受かれり」（「李東等今在第一等中」、注「李東曲阿人、乃領戸爲祭酒、今猶有其章本、亦承用鮑南海法、東才乃凡劣、而心行清直、故得爲最下主者使、是許家常所使、永昌元年、先生年二十三、就其受六甲陰陽行廚符」）〔13-1b〕。また、「李東と云ふ者有るは、許家の常に使ふ所の祭酒にして、先生亦た之を師とす。家は曲阿に在り、東天師より吉陽治左領神祭酒を受かれり」（「有云李東者、許家常所使祭酒、先生亦師之、家在曲阿、東受天師吉陽治左領神祭酒」）〔20-13b〕。以下、テキストは道藏本（道藏第637～640冊）を用いる。また、道藏本における巻数と葉数等について、上記のように〔 〕内に記す。
- (5) 許謐の叔父に当たる許朝について、注で「妻葛悌女、枹朴姉也」〔20-7b〕と述べられる。これ以外にも許謐の曾祖父である許休も葛氏を後妻にしたという。
- (6) 上清派と『真誥』についての以上のことについては、神塚淑子「『真誥』について（上）・（下）」（名古屋大學教養部紀要A（人文・社會科學）30・31）等を参照。
- (7) 「録名太極、金書東州、蹇裳七度、耽凝洞樓、内累既消、魂魄亦柔、守之不倦、積之勿休、五難既遣、封伯作侯」。
- (8) 「大方諸宮、青君常治處也、其上人皆天真高仙、太極公卿諸司命所在也」、注「霍山赤城亦爲司命之府、唯太元真人南岳夫人在焉、李仲甫在西方、韓衆在南方、餘三十一司命皆在東華、青童爲太司命、總統故也」。
- (9) 方諸青童君については、神塚淑子「方諸青童君をめぐる一六朝上清派道教の一考察一」（東方宗教七六）などを参照。
- (10) 「實眞仙之領帥、友長里之先生、必當封牧種邑、守伯仙京、傳佐上德、列書絳名」。
- (11) 「若必範玄秉象、清淨罕時、遂拔羣幽藻、戢翼高栖、…爾乃遠齊妙眞、重起玄覺、明德內圓、靈標外足矣、終能策雲輶以赴霄、書司命之丹録耳」。
- (12) 「末書云、伏覽聖記、事跡淵妙、金策素著、青録玄定、遂跨塵俗、逍遙紫陽」。
- (13) 「子名上金書於方諸之宮、命登青録爲字、所謂金閣玉名已定於天曹矣」〔5b〕。
- (14) 「平凝夷質、淵通妙靈、神造重絕、栖眞攝生、太玄植簡、太素刊名」。
- (15) 「華僑之失道、由華騎之佞亂、破壞其志、念華團華西姑者、三官因之以試觀、試遂不過、僑於是得有死罪、故名簡早削奪」。
- (16) 「華僑なる者は晉陵の冠族たりて、世よ俗禱に事ふ。…漸漸として眞仙來游し、始めは亦た止だ是れ夢のみなれども、積年にして乃ち夜半に形見はれ、裴清靈、周紫陽至り、皆旨意を長史に通傳せしむ。而るに僑の性輕躁にして、冥旨を漏説すること多ければ、責を被り、仍ち楊君を以て之に代はらる」（「華僑者晉陵冠族、世事俗禱、…漸漸眞仙來游、始亦止是夢、積年乃夜半形見、裴清靈周紫陽至、皆使通傳旨意於長史、而僑性輕躁、多漏説冥旨、被責、仍以楊君代之」）〔20-13b〕。
- (17) 「上眞云、昨與叔申詣清虛宮、校爲仙眞得失之事耳、近頓除落四十七人、都復上三人耳、并復視爾輩之名簡、如今佳耳、許某乃得在伯札中」。
- (18) 「夫學生之夫、必夷心養神、服食治病、使腦宮填滿、玄精不傾、然後可以存神服霞、呼吸二景耳、若數行交接、漏泄施寫者、則氣穢神亡、精靈枯竭、雖復玄挺玉籙金書太

極者、將亦不可解於非生乎」。

- (19) 「眞一條檢經云、夫立功德者、不得觸禁犯忌、當與身神相和、不可更相尅賊、更相尅賊、生災起禍也、夫消災散禍、不得用本命行年、本命行年賊害汝身、…戊辰戊戌日不可用、…其日太上丈人詣太上老君對校天下男女應生者注玉曆、九老丈人詣九老君對校天下男女應死者注死籍、…仙都丈人詣仙都君對校天下男女應得仙者上名仙籙」。
- (20) 「三元經中卷云、正月十五日天官、七月十五日地官、十月十五日水官、此三官上會玉京山、校定生死罪福簿錄」。
- (21) 靈寶派の經典ではあるが、『太上洞玄靈寶三元品戒功德輕重經』（『道藏』洞玄部、第202冊）は、北周の『無上祕要』にも引用される經典で、『道藏提要』では劉宋以前のもものとされる。そこでは三元君が人々の救済を管理し、一年に三回ほどの名簿更新日である三元日についても詳しく記されている。このような三元思想については、秋月觀暎「三元思想の形成について—道教の應報思想—」（東洋學22）、同氏「再論三元思想の形成—三洞奉道科戒營始の成立年代を中心に—」（文經論叢1）、吉岡義豊「道教功過（倫理）思想の二三の問題」・「中元盂蘭盆の道教的考察」（同氏「道教と佛教 第二」所収、國書刊行會、1959）、大淵忍爾「道教における三元説の生成と展開」（同氏『初期の道教』所収、創文社、1991）等を参照。
- (22) 「妾將挺命凝觀、憑華而生、靈飛九天、虛音鸞房、因運四覺、玄梯同象、紫名太上、清文八景、神映西暉、德明內隸、乃受書乘氣、得爲眞妃之任矣」。
- (23) 「紫微夫人曰、眞妃之辭盡矣、論好之緣著矣、爾亦不得復有所容也、玄運冥分使之然耳、南岳夫人見授書曰、冥期數感、玄運相適、應分來聘、新構因緣、此攜眞之善事也、…」。
- (24) 「穆惶恐言、沈染鄙俗、流浪塵昧、罪與年長、愆隨日積、幸遭玄運、靈啓其會、披散氛霧、朗然達觀」。
- (25) 「上元夫人語帝曰、…八會之書、五嶽眞形、可謂至珍、…子自非受命合神、弗見此文」。『漢武帝內傳』の性格については、小南一郎「漢武帝內傳の成立（下）」（東方學報（京都）53）を参照。
- (26) 「阿映…遂師世龍、授解束之道、修反行之法、服玉液、朝腦精、二三年中、面有光華、還顏反少、極爲成道、但恨其所稟不饒、不得高品之通耳、於是司命敕吾舉之、使奏聞上宮、移名東方諸、署爲地仙」。
- (27) 「內明眞正、外混世業、乃良才也、今修上眞道也」。
- (28) 「得道者以其能排却衆累、直面而進、於是百度自淨、衆務雲散、該其優者、不足爲勞、披于艱者、可以表心」。
- (29) 「又按二許雖玄挺高秀、而質撓世迹、故未得接眞」。
- (30) 「夫處無用於羣塗、乃得眞之挺樸、任凡庸以內觀、乃靈仙之根始也」。
- (31) 「此道微乎妙哉、初不傳於下挺愚俗之人」。
- (32) 「茅定錄言良箴也、可記之、仙才不用心煩曲故、能得也」。
- (33) 「若但應景下旋、廻靈塵埃、參輦弊宇、敖拂朝市、來成眞才、訓我弟子、…遂閉蘭音於中華之元、退案金聲之劣劣而發耳」。
- (34) 「君曰、人生有骨錄、必有篤志、道使之然、若如青光先生、谷希子、南岳松子、長里先生、墨羽之徒、皆爲太極眞人所友、或爲太上天帝所念者、興雲駕龍以迎之、故不

學道、而仙自來也、過此以下、皆須篤志也」。

- (35) 道藏第170～173冊。「道言、男女道士、有骨應仙者、得值此經、有其壽相應見真君者、得受此經」。
- (36) 『老子想爾注』におけるこの事柄は、大淵忍爾「五斗米道の教法について（下）——老子想爾注を中心として——」（東洋學報49-4）等に言及されている。
- (37) 「若其人暫死適太陰、權過三官者、肉既灰爛、血沈脉散者、而猶五藏自生、白骨如玉、七魄營侍、三魂守宅、三元權息、太神內閉」。
- (38) 「君曰、爲道當令三關恆調、是根精固骨之道也」。
- (39) 「大洞經下云、骨有五帝之玉暉、面有流金之浩泉、如此皆天仙之相也」。
- (40) 「消魔真符經云、有金髓玉骨、五藏生華、體發奇光、名參青箱、得見洞經」。
- (41) 「太極隱祕寶訣經云、太極真人曰、夫人有仙真相好者、其要在慈心觸物以輔相好、然後得仙矣、不能忍性容非仙相敗矣」。
- (42) 『真誥』のこのような特徴については麥谷邦夫「初期道教における救濟思想」（東洋文化57）などに言及がある。
- (43) 「積功滿千、雖有過故得仙、功滿三百而過不足相補者子仙、功滿二百者孫仙、子無過又無功德、藉先人功德便得仙、所謂先人餘慶、其無志多過者、可得富貴、仙不可冀也」。
- (44) 「亦如子七世祖父許肇字子阿者、有賑死之仁、拯飢之德、故令雲蔭流後、陰功垂澤、是以今得有好尚仙真之心者、亦有由而然也、物皆有因會、非徒爾而得之者矣」。
- (45) 「地下主者、復有三等、鬼帥之號、復有三等、竝是世有功德、積行所鍾、或身求長生、步道所及、或子弟善行、庸播祖禰、或諷明洞玄、化流昆祖」。
- (46) 家族間救濟の理論に關しては、都築晶子「六朝時代における個人と「家」——六朝道教經典を通して——」（名古屋大學東洋史研究報告14）を参照。
- (47) 「其中宿運先世有陰德惠救者、乃時有徑補仙官、或入南宮受化、不拘職位也、在世之罪福多少、乃爲稱量處分耳、大都行陰德、多恤窮厄、例皆速詣南宮爲仙」、注「在世行陰功密德、好道信仙者、既有淺深輕重、故其受報亦不得皆同、有即身地仙不死者、有託形尸解去者、有既終得入洞宮受學者、有先詣朱火宮煉形者、有先爲地下主者乃進品者、有先經鬼官乃遷化者、有身不得去、功及子孫、令學道乃拔度者、諸如此例、高下數十品、不可以一概求之」。
- (48) 「夫欲學道慕生、上隸真人、玄心栖邈、恭誠高靈者、當得世功相及、禍惡不遘、陰德流根、仁心上逮、乃可步真索仙、度名青府耳」。
- (49) 「吾七世父許子阿者、積仁著德、…仁德不〈隊〉〔墜〕、後當鍾我等、是以功書上帝、德刊靈閣、使我祖根流宗澤、廕光後緒、故使垂條結華、生而好仙、應得度世者五人、登升者三人、錄名太上、策簡青宮」。「隊」字については、注に従って「墜」として訓じた。
- (50) 「玄子少好道、遵奉法戒、至心苦行、日中菜食、鍊形守精、不遘外物、…不圖先世之多愆、殃流子孫、結售刊於帝簡、運沈逮於後昆、享年不永、遂沒命於長梁之津、西王母見我苦行、酆都北帝愍我道心、告敕司命、傳檄三官、攝取形骸、還魂復真、使我頤胎、位爲靈神、於今二百餘年矣、近得度名南宮、定策朱陵、藏精待時、方列爲仙」。
- (51) 「夫至忠至孝之人、既終、皆受書爲地下主者、一百四十年、乃得受下仙之教、授以

大道、從此漸進、得補仙官、一百四十年、聽一試進也、…夫有至貞至廉之才者、既終、受書爲三官清鬼、二百八十年、乃得爲地下主者、從此以漸得進補仙官、以二百八十年爲一階耳、…先世有功在三官、流逮後嗣、或易世鍊化、改氏更生者、此七世陰德、根葉相及也、既終、當遺脚一骨、以歸三官、餘骨隨身而遷也、男留〈在〉〔左〕、女留右、皆受書爲地下主者、二百八十年、乃得進受地仙之道矣」。「在」字は兪安期本に従って「左」に改める。

第三章 『上清後聖道君列紀』における種民思想について

—『太平經鈔』甲部との関係を交えて—

はじめに

六朝道教には、種民思想という一種の終末救済思想が見える。救済される人々は「種民」と呼ばれ、道教の神々によって選ばれる。彼らは來たるべき大災害を生き延び、新たな太平世界の構成員となる。種民思想は南北兩朝にわたって見られるが、南朝における種民思想を知る上での基本的な資料としては、上清派道教經典の一つである『上清後聖道君列紀』（以下『道君列紀』）が第一に挙げられる⁽¹⁾。種民の救済は、南朝種民思想では上清金闕後聖帝君なる神がその中心的存在である。彼の本起録であるこの『道君列紀』は、『太平經鈔』甲部と深い関わりのある書としても有名である。

ここで、これまでの『道君列紀』と『太平經鈔』甲部との関係についての研究を簡単にまとめておく。現行本『太平經⁽²⁾』はかなりの巻が缺けているが、その缺けた部分のうち巻1から巻10までが『太平經鈔』十巻によって補われている。『太平經鈔』は、『太平經』百七十巻の内容を十巻に鈔略したものとされ、全容を知ることのできない『太平經』の内容を知る上では貴重なものであるが、冒頭の『太平經鈔』甲部は金闕後聖帝君の本起録であり、他の巻とは明らかに異質な内容である。このことが研究者の間で本格的に問題とされたのは、小柳司氣太氏の研究からである⁽³⁾。氏は、『鈔』甲部の内容が『道君列紀』と「大同小異」とであると述べ、『鈔』甲部として存在することに疑義を呈した。また、王明氏は『鈔』甲部の内容を子細に検討し、それが『道君列紀』と『靈書紫文經』に基づくものであるとの結論を出した⁽⁴⁾。その後、敦煌出土資料（S.4226）の、「太平部巻第二」と尾題の付いた古寫本が吉岡義豊氏によって紹介されるに及び、現行本『太平經鈔』の癸部が本来の甲部であること、現行本の甲部は「太平部巻第二」の後文と呼ばれる部分に「經曰」として引かれる文章と密接に関連していること等が明らかとなった⁽⁵⁾。これらの研究の結果、『道君列紀』から「太平部巻第二」後文、そして『鈔』甲部へという流れが想定され、現在の定説となっている。

この三者が密接な関係にあるという大まかな結論自体には、異論を差し挟む餘地はない。しかし、その内容には互いにかかなりの出入がある。そのため、そこに説かれる種民思想の内容が全く一致するものであるか確かめる必要がある。本稿では、先學の研究を踏まえた上で、『道君列紀』における種民思想の内容、特に救済理論における人間側の行爲の意義に関わる思想的相違点を捉えることにより、三者の関係を新たに考察し直していきたい。

第一節 終末救済の構造

（一）『道君列紀』における種民思想

前述したように、『道君列紀』は種民思想と呼ばれる終末救済思想を伝える書物である。ここでその概要と、これまでの研究をまとめる。

梁の陶弘景が編纂した『真誥⁽⁶⁾』は、東晉期に茅山で行われた神降ろしの記録をまとめた、上清派道教の重要經典である。その『真誥』巻14に『後聖李君紀』なる書名が見えて

おり、さらに近い將來到來する世の終末を意識した記述も散見されることから、現存の『道君列紀』との関連を思わせる⁽⁷⁾。吉岡氏は、現存の『道君列紀』について「梁初には確かに存在して」おり、「おそらく宋齊のころのもの」と推定し⁽⁸⁾、小林正美氏は「『後聖李君紀』の一部が獨立してできたもの」と考える⁽⁹⁾。また、大淵忍爾氏は唐代の類書等に引かれる『道君列紀』の文を子細に検討した末、現存の『道君列紀』について「恐らく唐の頃に、古い帝君列紀に靈書紫文上經と重複する文が多かったのでそれを削除し、その外にも多少の手を加えて成立したもの」と判断している⁽¹⁰⁾。いずれにせよ、多少の改変があるとしても、内容としては梁代かそれ以前の形をとどめていると判断してよさそうである。

『道君列紀』の内容を分類し、順を追って記号を付すと、以下のようになる。

- (A) 上清金闕後聖帝君の本起
- (B) 世の終末の次第と救済の過程
- (C) 道經修得の必要性
- (D) 救済される者の資格
- (E) 金闕後聖帝君が天書を授かった由來と仙經の性格
- (F) 『道君列紀』の由來
- (G) 金闕後聖帝君の語る「列紀」を得た者の特質
- (H) 道教經典修得の必要性 (二)
- (I) 後聖彭君と四輔大相の紹介
- (J) 方諸青童君の語る「仙相」と「仙行」の必要性

以上の内容は (A)、(B)、(I) と (C) ～ (H)、(J) との二つに分けられる。前者は、世の終末と救済の過程、救済の主體である金闕後聖帝君の傳記等を記す、いわば本起的部分であるのに對し、後者は、救済或いは昇仙するための必要條件等を説く教理的な部分である。ここでは、終末と救済の過程を知るために (B) の一部を見ることとする。

唐承の年、數を積むこと四十六丁亥有るの間、前後在中、中間は鳥獸の世にして、國祚は啓竭し、東西は覇を稱へて以て弱主を扶け、主は縱横九一の名を有し、光迹、昌元と號するに逮ぶ。其の後甲申の歲、已前已後、善人を種え、殘民を除き、疫水は其の上に交はり、兵火は其の下を繞り、惡惡は並びに滅び、凶凶は皆沒す。道を好むものは陸隱し、善人は山に登る。流濁奔蕩し、之を鯨淵に御し、都な分別せり。壬辰の年三月六日に到り、聖君來下し、兆民に光臨す。是の時に當たりてや、聖君は青城西山自り發し、…焉に於いて惡人を滅ぼし、水火を已む。慈善を存すれば已に種民となり、始めを學ぶ者は仙使となり、道を得たる者は仙官となる⁽¹¹⁾。

この段については「太平部卷第二」後文と『鈔』甲部とに對應する記述がある。前半の終末に至る過程については、『上清三天正法經』（『雲笈七籤』卷2 劫運所引⁽¹²⁾）や『雲笈七籤』卷4 靈寶經目序等にも類似の記述が見える。「唐承之年」、即ち堯帝の時代から數えて四十六回目の丁亥の年前後に、世は亂世を迎える。これが終末の前段階である。その後、甲申の年前後になると、病氣や洪水、兵火等によって、人が善惡に應じて取捨選擇される。そして壬辰の年、金闕後聖帝君の降臨を迎える。ここに至って惡人は最終的に滅び、善人は種民として救済される。このような終末劇は、壬辰の年という明確な収束點を示しつつ、六朝道教の中で様々な形で説かれる。「種民」なる存在を説いていなかったり、救

世主たる神が異なっていたりと、必ずしも統一的に把握できるわけではない⁽¹³⁾が、六朝期の政治的混乱とそれに伴う人心の不安によって、宗派を問わずこのような思想が根付いたのであろう。その後、唐による統一によってこの終末思想は役割を終え、姿を潜めていく。

(二) 種民と仙使と仙官

さて、種民思想についての概要を示したが、種民とは如何様な存在であるのか。まず、先に分類した本起的部分の内容に従って捉えたい。

(B)によれば、甲申の年前後に人がその善惡に應じて取捨選擇される。この作業は壬辰の歳まで續き、善人だけが最終的に残る。残った彼らは全て救済されるわけであるから、彼ら善人がいわゆる種民そのものであると考えてよい。つまり、種民とは日頃陰徳善行に勵んでいた者だと言える。續いて壬辰の年の救済段階の記述が續くが、救済される際には種民・仙使・仙官の三種類があるという。この段階で残っている者はすべて善人であり、種民たりうる者ばかりであるから、仙使や仙官となる者と種民となる者との間に、救済という面での區別はないはずである。となれば、種民となる資格のある者のうち、仙道修行を完遂し得道した者が仙官となり、仙道修行を始めたばかりの者が仙使の仕事に携わると考えられる。つまり『道君列紀』では、種民は仙道修行を必要不可欠とする存在とは考えてはいないのである。また、『鈔』甲部に存在する對應箇所では「擧善者爲種民、學者爲仙官」とある。仙使の句が見えないと同時に、「善」と「學」とが對比されており、ここでも種民に「學」は必要不可欠とはされていないことが分かる。

上清派道教においては、それより以前の、晉の葛洪の『抱朴子』において示されるような金丹道、即ち鑛物や藥草を調合して作成した仙藥を服用する仙道は重視されず、誦經や存思等の技法を貴ぶ。しかし、これらの仙道に直接關わる技法を行わずとも將來昇仙する道は残されている。ここでは『眞誥』卷16を例にとってみよう。

夫れ至忠至孝の人、既に終はれば皆書を受けて地下主者と爲り、一百四十年にして乃ち下仙の教を受け、授くるに大道を以てするを得。此れ從り漸く進み、仙官に補さるるを得、一百四十年にして一たび試もて進むるを聽さる。…

先世に功の三官に在る有り、後嗣に流逮し、或ひは世を易へて鍊化し、氏を改めて更生する者は、此れ七世の陰徳、根葉相及べばなり。既に終はれば、…皆書を受けて地下主者と爲り、二百八十年にして乃ち進みて地仙の道を受くるを得⁽¹⁴⁾。

ここでは、直接仙道を行っていない者が何らかの条件によって昇仙の道を得る可能性を記す。その条件とは、その人の備える徳や才、そして自己或いは先祖の陰徳善行等である。ただし仙道を行っていないため、昇仙への道とはいっても、死後に地下の鬼界の役人から出發し、數百年かけて順次天の仙界へと昇進していくことになっている。道教の一派として當然仙道修行を第一としながらも、一般的な徳行に一定の評価を與えているのである⁽¹⁵⁾。

『眞誥』より遡れば、『抱朴子』對俗篇に引用する『玉鈴經中篇』では、自らの方術とは別に忠孝等の徳行を修めることによって自らの壽命を減らさないようにせよ、と説く。このように、道教内にあつて儒家的な徳行の實踐を長生不死のための必要条件とする考え方は古くより存在し、後世には道教戒へと發展する。また、『抱朴子』に引かれたような考え方は、善書的一種「功過格」という形で整備されて民衆にも普及していく⁽¹⁶⁾。『道君列紀』の示す種民となるための条件も、この思想背景から自然に成立したと考えてよいであ

ろう。

以上のことから明らかなように、種民とは善行を積んでなる者である。『道君列紀』において種民の説明がなされる部分、即ち本起的部分の（B）では、善行により神に認められ救済の対象となった「種民」、仙道修行を始めたばかりの「仙使」、そして、得道し仙界で官僚の地位を得た「仙官」の三者の存在が明らかとなっている。

第二節 教理的部分における道教理論

（一）仙經修得と救済

では次に、得道し仙官となる道について、『道君列紀』の記述を見ていこう。先の分類における教理的部分は、概ね得道して仙官となるのに必要な条件を述べる。ここではまず（C）を例に挙げる。

若し能く洞房を上元に精さにし、九眞を脩めて以て彌よ勤め、隱書を七靈に歩み、八素の用誠を窮むれば、既に三災を涉りて傷つかざるを得、又た必ず更始を太平に觀、又た書を賜りて仙官神眞となり長生たるを得。但だ此の玄文靈術、上清の宮、金闕の中に藏さるれば、篇目を見ること有る者少なきのみ。神眞下りて教ふるに七百年内に三たび出だして傳授す。授傳して之を獲るは、必ずしも賢愚ならず、精心もて修行すれば、皆飛仙を得。然るに率ね玄録仙骨あり、方諸に玉名さること有れば、乃ち之を得るなり。此の相に非ざれば、終ひに此の文と相遇はず。…仙を學ぶ者は宜しく廣く名山を行き、跪して天靈に祝し、此の冥訣を尋ね、寶祕を得て以て神仙の官を階むことを庶ふべきか。然る後聖君當に復た其の靈妙を料すべし。擢びて以て官僚に補すべき者、或ひは位仙伯となり、或ひは拜せられて諸侯となり、聖を助けて民を教へ、氣を理めて徳を布き、或ひは封ぜられて一邑を掌り、政を一國に委ねらる⁽¹⁷⁾。

「洞房」「九眞」等はいずれも現存する上清派經典に對應するものがあり、ここでも經典名と考えてよからう。これらを修めることで、災厄を切り抜けて太平世界を見る、即ち種民となることができ、さらに仙官として生きることさえできる、という。仙官とは、前述したように種民の中でも仙道を成就した存在であり、太平の世において種民達の住む一邑一國の統治を任される存在である。この段の主題は仙官となるための必要条件を述べることにある。その条件とは先の道經類の修得だが、これらの書物は仙界に収められた祕文であって、數百年に一度しか傳授されない。その際に傳授してもらえる者は、俗世における賢愚によってよりも、その修行に對する眞摯な取り組みによって決まるという。この心を重視する姿勢は、道教をはじめとする宗教一般に認められるものである。

ここの記述では、種民になるために道教經典の修得が必要だと述べているのであろうか。先の本起的部分の検討においては、種民になること自體には仙術を必要とせず、その上の存在である仙使・仙官となるために「學」が必要だと分かった。經典修得は仙官となるための必要条件であり、且つ種民となるための十分条件なのである。これに関連して、種民思想を語る六朝上清派經典の一つ、『洞眞太上說智慧消魔眞經⁽¹⁸⁾』の卷5變化品には次のようにある。

智慧上士、此の三術を習へば、魔怨を消却し、鬼賊を誅除し、惡人を制伏し、凶炁を禳辟し、憂ひを除き病を救ひ、兵戎を保免し、水火も侵す能はず、衆災も犯す能はず、

三界の外に逍遙し、王母の家に遊宴し、代々太平の君に見え、名は種民の録に入り、神仙となりて進昇し、皇階は級を極め、永へに道と合し、變化无窮たらん。是れ智慧の妙功にして、衆聖の要訣たり⁽¹⁹⁾。

『智慧消魔眞經』は、金闕後聖帝君と方諸青童君が重要な役割を擔っている点からも、『道君列紀』と密接なつながりがあるようである。ここに引いた部分でも、仙道修行の結果、終末の災厄を生き残る種民として認められるとともに、無窮の存在たる神仙となると説く。神仙への通過点として、或いは神仙として度脱することが前提となって仙術と種民の関係が語られる文脈では、種民と仙道修行との関わりが當然出てくるのである。なお、種民の概念が現れるか否かに関わらず、上清派道經での終末救済願望の多くは、神仙としての度脱を念頭においている。故に、少なくとも上清派道經の場合、種民と仙術との関係を説いていても、種民になるために仙道修行が不可欠と斷じるわけにはいかない。

(二) 救済と「仙相」

以上、『道君列紀』の教理的部分が道經修得の必要性を説くことの意味を捉えた。ところで、先の(C)の引用ではさらに續けて、「玄録仙骨」を備え、方諸宮に登録されていなければならない、という。「仙骨」とは仙人となる資質のある者に備わる肉體的特徴である。觀相術の別名として骨相術という名稱が存在するが、古くより中國では人の肉體的特徴を見てその者の資質や將來を見通す術が発達していた⁽²⁰⁾。(C)ではこれらの要素を「相」と言い換えている。これに関連して、(J)では仙官となるにふさわしい相、即ち仙相について詳説する。

青童君曰く、夫れ骨録有れば則ち仙を好み、仙を好む人は皆仙志有り、仙志の人、或ひは罷或ひは篤。罷なるは則ち先世の善功足らず、篤なるは則ち玄録の宿命將に定まらんとす。或ひは仙を好むも専らならざるは、亦た世々の徳未だ備はらざるに由る者なり。大都天録は玄宮に顯らかなれば、則ち氣候は軀形を診、録字は太極に彰らかなれば、則ち心神は丹房に正し。生まれながらに金閣の玉名有るが若きの者は、則ち眼に日光有り、青齒白血たり。其の人となりや、則ち仁慈にして仙を楽しみ、明顯にして秀挺たり。…諸ろの此くの如き相有るは、皆必ず上仙なり。亦た學びて得可く、亦た學ばずして獲可し。要は其の人必ず道を好み、道を好み微を學べば、必ず速やかに昇變するを得。其の次、鼻上に玄山有るなり。…此れ皆次仙の相なり⁽²¹⁾。

青童君とは、東海の方諸山にある宮府、即ち先ほど出てきた方諸宮を治所とする神であり、『道君列紀』本起的部分の(I)によれば、金闕後聖帝君の四輔神の筆頭でもある⁽²²⁾。彼は金闕後聖帝君の命令の下、人の生死や壽命、神仙となるべき者の選定の基準となる名簿を管理する立場にある。そのような神の言葉として、ここでは上仙の相が十一例、次仙の相が三例ほど挙げられる⁽²³⁾。要するに、仙界の名簿に登録されている者、即ち將來の昇仙が約束されている者には、様々な肉體・精神的特徴が備わっている、という。また、(D)では「諸ろの太平を見る者」即ち種民となるための七種の條件を以下のように示す。

或ひは是れ慈心仁人にして善を守るのみ。

或ひは是れ道を學び仙を信じ、教ふ可きの士。

或ひは靈人 書を授け、精を守りて胎を實つ。

或ひは得道得仙せし精誠の夫。

或ひは玄簡に名を録され、七世に徳有りて、祚 子孫に及び、當に仙となるべき者。

或ひは生まれながらにして青骨あり、神に通じ眞に接す。

或ひは才性偉寂にして天分淑邁たる有り⁽²⁴⁾。

第四條までは本人の善心善行や仙道修行に関わる条件だが、第五條では先祖の積徳によって仙籍にあらかじめ登録されていること、第六條では生まれながらに仙眞と交わりを持つための資質を「青骨」という形で備えていること、そして第八條では天分の才を備えていることを条件としている⁽²⁵⁾。しかし、これらの資質が種民となるための必要条件であると考えすることはできない。これらは仙官となるための条件であって、前述したように、仙官となる条件はそのまま種民となるための十分条件である。

六朝道教において、得道し神仙となるために必要な条件として先天的資質が提示される例は多い。『道君列紀』と同じ六朝上清派の經典から數例を擧げてみる。

『洞眞太上素靈洞元大有妙經』（道藏第1026冊）

大洞眞經三十九章は上皇の道標にして紫晨の妙篇たり。命を九天の階に制し、五帝の靈を徵召し、…其の旨は幽微にして、究詳す可べきこと難し。若し能く長齋し、志を入門に絶ち、玉篇を幽室に誦し、瓊音を叩きて以て靈を震わせば、則ち眞人は籙を東華に定め、七玄は更めて紫庭を潤し、魔王を制して以て神を威し、五帝を攝めて以て身を衛る。此れ太洞の奇神、億道を摠べて生を反す。奇毛異質、金骨玉名無き自りは、皆妄りに靈文を披くこと有るを得ず。其の禁は悉く九眞明科に依る。受くる者慎め⁽²⁶⁾。

『上清太上帝君九眞中經』卷上（道藏第1042冊）

第二眞法、…此の道は幽祕にして、上靈の寶つ所なり。仙籍有るに非ざれば、聞くを得ず⁽²⁷⁾。

『上清玉帝七聖玄紀迴天九霄經』（道藏第1043冊）

諸ろの上聖玄紀の文を見るを得る者、皆玄名に飛仙の分有るを以て、書を未生の象に刻され、逆め玄虚の篇に注さる。既に人道を稟くれば、青宮名を揀び、四司の保つ所、五帝の詮ずる所となり、玉虚は蔵に結ばれ、紫絡は根に植えらる。骨に奇光有りて、形を擧げて仙に合す。四司潜降して、陰かに寶文を授け、太一は籍を定め、司命は年を與ふ。魂は固く魄は安らぎ、六胃は眞を結び、萬神は總具し、剋く上仙と成る。修行すること七年にして、自ずから當に靈降り、空に乗じて飛騰すべし⁽²⁸⁾。

いずれも、何らかの先天的資質を備えた者が仙界の祕文・祕法を授かる道を歩むことを述べている。特に最後の引用では、生まれながらの「分」によって神々の降臨が豫定されており、その降臨を受けて修行した者が昇仙できるとしており、自らの努力の前に先天的資質という条件が必要であることを明確に示している。

ただしこれらの先天的資質は、一般には事前に見抜けない觀念的なものであり、學修者の資質を事前に見抜く手だては、實質的にはない。自らに資質が備わっているかどうかは、仙道を完遂するか斷念するか、いずれにせよ最終的な結果が出るまでは分からない。誰にすぐれた資質が備わっているか分からない以上、誰しも備わっている可能性が残るのである。そのような實際を考慮してこれらの文章は書かれていると思われる。また、人間の努力が決して否定されているわけではなく、先天的資質による正負いずれの限定を受けようとも、最終的には自分の積徳や修行が昇仙の可否を左右することになる。『眞誥』からその例を抜き出してみよう。

夫れ生を學ぶの夫、必ず心を夷らげ神を養ひ、服食治病し、腦宮をして填滿し、玄精をして傾かざらしめば、然る後以て神を存し霞を服し、二景を呼吸す可きのみ。數ば交接を行ひ、漏泄施寫するが若き者は、則ち氣穢れ神亡び、精靈は枯竭す。復た玉籙に玄挺あり、太極に金書さるる者と雖も、將た亦た生に非くより解かるる可からず⁽²⁹⁾。正の資質を受けていても、昇仙できずに死へと至る例である。負の資質により昇仙が困難であっても、最終的に昇仙できたのが、次の例である。

玄子は少くして道を好み、法戒を遵奉し、至心もて苦行し、…故に名を改めて玄子と爲し、自ら延期と字せり。圖らずも先世の愆多く、殃子孫に流れ、結眚帝簡に刊され、運沈みて後昆に逮び、享年永からず、遂に命を長梁の津に没す。西王母我が苦行を見、酆都北帝我が道心を感み、司命に告敕して、檄を三官に傳へ、形骸を攝取し、魂を還して眞を復し⁽³⁰⁾、我をして胎を頤はしめ、位靈神となれり。今に於いて二百餘年なり。近ごろ名を南宮に度し、策を朱陵に定むるを得、精を藏して時を待ち、方めて列して仙と爲れり⁽³⁰⁾。

負の資質、即ち先祖の惡徳により一旦は死亡したものの、本人の積徳によって救済され、昇仙できている。『道君列紀』で語られる仙相も、これらと同様である。(J)の後半では、玄洲や太山の仙籍に特別に登録され「仙相」を備えている者の特異性と、その者が修行すれば昇仙できることを述べ、最後に次のように締めくくる。

故に夫れ道を學ぶ者は、心を眞にし神を堅くし、魄を厲して魂を拘め、…寒苦の轉軛に甘んじ、靜齋を丘山に楽しみ、誠心を守りて勸まず、天地と並びて長存す可し。是くの如くして始めて與て道を學ぶの夫と言ふ可し。若し都な此の相無く又た此の行無くんば、復た英雄標を抜きんで、志は四海を呑み、…口は虚無を談じて目は八方を營む者と雖も、固より仙才に非ざるなり。所謂徒勞にして終年を以て得ざるより解かるることなきなり⁽³¹⁾。

「相」と「行」を兼備しなければ、昇仙が不可能であるという。仙相を前提としつつも、修行に勵むことが如何に大事であることを説いている。

従来より言及されているように、『道君列紀』は『靈書紫文⁽³²⁾』との關連が深い。現在の『道藏』に収められた『靈書紫文』の名を冠する道經の一つ、『太微靈書紫文仙忌眞記上經』（道藏第77冊）には次のようにある。

青童君曰く、仙を學ぶの難は一條に非ざるなり。難なる者は俗間の難に非ず。仙難は固より得て書く可からざる有り。夫れ人仙相有りて當に昇騰するを得べしと雖も、然れども復た仙相を敗る者十條有り。若し此の仙相を恃むと雖も、猶ほ犯して之を敗れば、亦た仙を得ず⁽³³⁾。

仙相があっても、この文以下に述べる「敗仙相」の行いをするならば、昇仙はできないのである。仙相は行爲に従屬し、行爲が最終的な昇仙への決定力を持っている。

先天的資質を論じるこれらの文章は、道經、ここでは特に上清派道經を靈妙なる存在として權威付け、妄りに流布してその存在價值をおとしめることを防ぐ目的で記されたのだろう。その背景には古代より根強く存在した命定論的運命觀が形を變えて影響を與えているものと思われる⁽³⁴⁾。しかしこれらの記述は同時に、修行者全員に對して資質が存在する可能性への期待を持たせることで彼らの自尊心をくすぐり、仙道修行への意欲をわかせる効果を持ち、さらなる努力を喚起する方便としての役割をも擔うに至るのである。

第三節 『道君列紀』における種民思想の役割

以上見てきたことをまとめる。『道君列紀』では、本起的部分と教理的部分から成り立っている。前者では世の終末と救済について、救済の主體たる金闕後聖帝君の本起とその一師四輔の紹介、終末と救済の過程を説明する。これに對し後者では、仙官として救済されるために必要な条件を明らかにするため、上清派道經を挙げつつ、經典修得の必要性和仙相等の先天的素質を詳説する。

では、この兩者の關係はどのようなになっているのか。現本『道君列紀』が完本であるかどうかの問題があり、單純な記述量の比較には留保を付けるべきだが、正味約十二葉の内容中、本起的部分は（A）が約二葉半、（B）が半葉強、（I）が半葉強の合わせて約四葉に對し、教理的部分が残る約八葉を占める。教理的部分の中では最後の（J）が最も多く約三葉半で、（C）から（H）は残り約四葉半に連續している。ここから、兩部分ともに前後二つに分かれており、本起的部分は前半部がその大半を占めること、全體として教理的部分にその比重があること等が分かる。また、構成からいうと、本起的部分の大半が始めにあって、そこから教理的部分が始まり、本起的部分の一師四輔の説明をはさんで、その四輔の筆頭たる青童君の話で終わる。『道君列紀』では、先に挙げた（C）のみならず（H）、さらには本起的部分の（A）においても上清派道經の傳授・修得が説かれ、上清派仙道が如何に重要且つ貴重な教えであることを強調している。書名から推察した場合に本書の中心であるべき金闕後聖帝君の本起も、教理的部分の前にあって教理的部分への導入のような役割を擔う一面を有するのである。

『道君列紀』における内容をまとめる。壬辰の歲に降臨する金闕後聖帝君の本起から始まるこの經典は、世の終末と救済の状況を紹介した後、いかにして救済されるかの説明に入る。そこでは、積徳によって救済される種民となることの説明はほとんどなく、昇仙して仙官となり、種民を統治する役割を擔う存在になるための条件を提示することに終始する。故に『道君列紀』では、種民思想とその世界觀の呈示とともに、それらを利用して上清派仙道の重要性を訴えることにその目的がある⁽³⁵⁾。小林氏は「上清派の人々が終末後の太平の世では種民を統治する仙官になることを希望しているのに對して、天師道と葛氏道では種民になることさえ容易でないと考えており、如何にしたら種民に選ばれるかを主に説いている」と述べた上で、兩者の相違の原因を信徒層の社會的地位の相違に求めており⁽³⁶⁾、妥當な推測と言えよう。そこには、他教派よりも一段階上のレベルに自派を置こうとする意識と、選ばれた人間にしか傳授されない道術を行う誇りを修行者に與えようとする意圖がかいま見える。

このような考察を進める上で考えねばならないのは、現在の『道君列紀』が六朝末に存在した『道君列紀』と内容的に相違があることが問題とならないか、ということである。古『道君列紀』と現行『道君列紀』とを區別して考えたのは大淵氏であるが⁽³⁷⁾、氏の推測するように、古『道君列紀』から削除されたものが『靈書紫文』等との重複箇所であり、改變も若干程度のものであったならば、現在見ることできる『靈書紫文』をも視野に含めて考えた場合でも、前述の考察に修正を加える必要は生じない。よって、古『道君列紀』と現行本との相違については、ここではひとまず問題としない。

第四節 『太平經鈔』甲部の種民思想

前章までは、『道君列紀』における種民思想とその書物の思想的意義について述べた。次に、金闕後聖帝君の本起について『道君列紀』と密接な関わりのある『太平經鈔』甲部について、その種民思想の内容を検討していきたい。

『鈔』甲部は前後二段に分かれている。その前半が『道君列紀』と對應し、且つ種民思想を正面から扱う内容である。後半は、金闕後聖帝君や四輔達が如何に得道したかを問う段である。『道君列紀』と一致する部分のないこの段では、前段とは異なって種民についての言及がなく、世の終末とからんだ仙道理論を呈示しているわけでもない。思うに、『鈔』甲部が形成される際に、この前後の異質性を意識したのであろう、前後別の問答として區別している感がある。よって、問題は残るものの、以下の考察では『鈔』甲部の前半を扱うこととし、後半はとりあえず対象外とする。

まず言及すべきは、『鈔』甲部と『道君列紀』との一致點が、先に論じた『道君列紀』の本起的部分、即ち（A）（B）（I）にしかないことである。言い換えれば、『鈔』甲部には『道君列紀』で論じられるような、仙官になるための道經の必要性や先天的資質を語る場面が全くない。『太平經』の一部として存在している以上、上清派道教理論を語る部分がないのは當然といえは當然である。しかし、その點は兩書の「密接な關係」というものに一定の留保を付けねばならない一根據となる。

『鈔』甲部では、全體として終末の到來と種民の救済の過程を説くことに重點が置かれる。それを象徴するように、冒頭の導入部分に續いて全體の要約のような文が記される。

昔の天地と今の天地と、始有り終有ること、同じくして異なる無し。初めは善にして後は惡、中間は興衰し、一成一敗す。陽九百六、六九乃ち周り、周れば則ち大壞し、天地は混塗し、人物は糜潰す。唯だ積善者のみ之を免れ、長く種民となる。種民の智識、尚ほ差降有りて、未だ同に決一ならざれば、猶ほ師君を須つ。君聖にして師明に、教化して不死ならしめ、積鍊して聖と成らしむ。故に種民と號す。種民は聖賢長生の類なり⁽³⁸⁾。

ここでは陽九・百六の歳災の思想を利用して天地崩壊の様を説くとともに、種民の定義を明確にしている⁽³⁹⁾。積善者が災厄を逃れて種民となること、種民即ち仙人ではなく、種民の中でも神々の教化によって不死を得た者が「聖」即ち神仙の類となること、そのような潜在的な可能性から「種民」と號し「聖賢長生の類」と呼ぶこと、等が述べられている。ここでも、種民と仙術とが直接關連しないことが分かる。

このような要約の後に金闕後聖帝君の傳記が始まる。ここが『道君列紀』と一致する部分の一つなのだが、ここで兩記述を比較してみよう。『道君列紀』では金闕後聖帝君の生い立ちを追うことに比較的關心が薄く、仙界を目指す彼の玄妙なる心や行動についての修辭的な表現が多い。天帝から教えを授かった際も、上清派道經の名を擧げて、上清派道教の神仙であることを明確にする。金闕後聖帝君に即位して以後の記述では、神仙世界の華麗な世界が表現されている。總じて言えば、金闕後聖帝君の神祕的な存在を稱揚することにその特徴がある。これに對し、『鈔』甲部では、金闕後聖帝君の出生を詳しく記し、その生い立ちについても三歳から始まって五歳、七歳、二七の（十四）歳、…六七の（四十

二) 歳、七十歳と、こと細かにその事跡を分類した上で金闕後聖帝君への即位に及ぶ。その締めくくりは、

寶經符圖、三古の妙法は、之を玉函に祕し、侍せしむるに神吏を以てす。傳受に科有り、行藏に候有り、暮を垂れ典を立て、之を種民に施す。行ふ能はざる者は、種民に非ざるなり⁽⁴⁰⁾。

とのように、特定の經典名等を記すこともなく、最後には種民の話に戻ってくる。このように、『道君列紀』と『鈔』甲部とは共通する記述や話題があるものの、その指向する所が異なる。ともに共通の傳説から成立した文ではあるが、『道君列紀』は金闕後聖帝君の、上清派道教における高位の神格としての面を強く押し出すのに對し、『鈔』甲部では種民思想の内容を明らかにする一環としてその中心的存在の金闕後聖帝君を取り上げ、彼の傳説の記述に終始する傾向がある。

同様に、『道君列紀』の(B)に相當する部分、即ち世の終末と救済の過程についての記述部分でもその相違は顯著である。『道君列紀』については文章を前に引用したが、『鈔』甲部は倍以上の字數を用いる。また、『道君列紀』では災異の起こる機構についての記述がごく簡單であるが、『鈔』甲部では甲申の年の災害に大小の別を付け、それを陽九・百六の歳災とからめて詳細に世の終わりを記述する。さらに壬辰の歳の出來事については、『道君列紀』では金闕後聖帝君の降臨と彼による地上の人々の最終的な處理を説くのに對し、『鈔』甲部では金闕後聖帝君降臨の事實を短く述べた後、種民や仙官を志す人間に必要とされる行動に話が及ぶ。『鈔』甲部では太平の世に至る過程の全體像を明らかにしたいとの意圖が明確で、金闕後聖帝君を第一義的に扱っているわけではないのである。

『鈔』甲部では、この後に金闕後聖帝君の一師四輔の紹介、即ち『道君列紀』の(I)に相當する部分が續く。『道君列紀』では記述箇所が(B)から離れているのみならず、直前の(H)とは關連がほとんどない。これに對し、『鈔』甲部では先ほどの壬辰の年の降臨劇から修行者のなすべき行爲を説いた後に、「大神君の輔相を憶識」することで、種民となり、仙官となり、最後には後聖の位に至る、と説いており、ある程度の必然をもって一師四輔の話へと進む。師輔の話について、對應する部分に大きな違いはないが、『鈔』甲部の場合、さらに續けて師輔の役割を詳述して一段を終える。『道君列紀』が師輔の話とは打って變わって、方諸青童君の語る仙相理論に展開が及ぶ場合に比べ、體系的な展開と言える。

さて、『鈔』甲部の内容に見られる種民思想については、どうであろうか。『鈔』甲部の一致する部分が『道君列紀』の本起的部分であること、さらに金闕後聖帝君の上清派的色彩の多くを取り去った傳記の記述等から、上清派道教を交えた得道論が『鈔』甲部に出てくるはずもない。そのため、仙相等の先天的資質を述べることもない。

種民の定義を記す部分は前に挙げたが、仙經などによる本格的な修行を必要としない點について補足しておく。道經に關する記述は、『道君列紀』に比べればはるかに少ないが、以下のように見える箇所もある。

小甲申の後、壬申の前、小甲申の君は聖賢にして、仁慈を嚴明にし、理亂を害ふこと無く、延年長壽たりて、精學して神仙を得可けれども、深く太平の經を學ぶ能はず、久しく太平の事を行ふ能はず⁽⁴¹⁾。

この例では「小甲申の君」が主語である上に、「太平の經」は彼らでも十分に修得できな

い、と述べている。つまり種民となるための必要條件として呈示されているのではない。このように、『鈔』甲部で述べられる道經の必要性は、『道君列紀』と同様、種民より高位の存在になることに關して言及されている。しかも、そちらの方が種民となることに比べて特に重要視されているわけでもない。

第五節 『道君列紀』と『太平經鈔』甲部との關係 ―結びにかえて―

ここまで、『鈔』甲部と『道君列紀』との一致する部分についての比較對照を行ってきたが、では、兩書を媒介する役割を持つとされる「太平部卷第二」後文はどのようなになっているであろうか。吉岡氏の作成した對照表を見れば一目瞭然であるように⁽⁴⁰⁾、若干の出入はあるものの、「太平部卷第二」後文は『道君列紀』の抜粹にほぼ等しい。別の視點から見るならば、「太平部卷第二」後文は、『道君列紀』の本起的部分たる（A）・（B）と教理的部分（D）との對應部分から構成される。先にも引いたが、（D）は種民となるための條件に言及する部分であり、上清經に觸れていないとはいえ、教理的部分を要約するような内容である。また、壬辰の歲における金闕後聖帝君の降臨劇についての記述は『道君列紀』とほぼ同じ構成且つ分量である一方、『鈔』甲部とはその構成が全く異なる。よって、「太平部卷第二」後文は内容的に『道君列紀』の前半部分と同じものであり、恐らく六朝末から唐初頃の『道君列紀』の姿の一部を留めたものとして考えてよい。

以上から、『道君列紀』と「太平部卷第二」後文、そして『鈔』甲部との關係を再考してみよう。「太平部卷第二」後文は『道君列紀』の部分的鈔略に間違いはなく、その思想内容においても相違點はない。これに對し、『道君列紀』と『太平經鈔』甲部とは、内容的に一定の隔たりがある。前者は種民思想の紹介をしつつも、重點は救濟の主體たる金闕後聖帝君の權威付けと、上清派仙道による昇仙を目指すことにあり、特に後者の比重が大きい。しかもそこでは先天的資質の存在を取り上げ、自派の仙道をより高みに置こうという姿勢が見える。一方後者は、世の終末と救濟の構造を詳述する一方、その中で救われる道が存在することを簡単に示すだけで、種民としての救濟と仙官として昇仙することの間に極端な區別は付けていない。これは、種民が昇仙の可能性を秘めつつ救濟された者である、という基本的認識を根據としている。また、金闕後聖帝君はあくまでも救濟の主體であるが故に言及されたに過ぎず、上清派仙道の象徴としての役割は薄い。上清派の理論を用いていないことに伴い、先天的資質を語る場面は見えない。その代わり、「誰しも積徳修行すれば救濟される」という開かれた救濟思想への指向が見える。故に、前者と後者の間の「密接なつながり」とは、限られた部分でしかなく、「大同小異」などという解釋を施すことには大いに疑問を感じざるを得ない。

では、上記のような結論を得た場合、『道君列紀』と『鈔』甲部との先後關係はどうなるのであろうか。『道君列紀』が本起的部分を二つに分け、それぞれの後に教理的部分を付けているという構成になっていること、そして『鈔』甲部の内容が教理的部分を全く欠いていることはこれまで見てきた通りである。そこから可能性として考えられるのは二通りで、一つは、従來の見方のように、『道君列紀』から『鈔』甲部が節略して引いてきたという考え方である。この場合、『鈔』甲部に引かれる内容が『道君列紀』のそれよりも豊富であることから、さらに次のような推測をせねばならない。それは、『鈔』甲部が引

いた當時の『道君列紀』の内容が今よりも豊富で、『鈔』甲部はそこからの節略となったか、或いは節略した際、引いた部分に増補を加えたということである。小林・大淵兩氏ともに現本『道君列紀』の内容は原本からの節略だと推測していることに基づけば、前者の推測はかなりの妥当性を有すると言える。

もう一つの可能性は、『鈔』甲部の内容に手を加えて上清派的色彩を濃くしたものが『道君列紀』として成立した、というものである。この場合、『鈔』甲部から直接『道君列紀』が引いてきたとは必ずしも言えない。上清派道教が古くから『道君列紀』と関わってきた事実がある以上、そのもととなる終末救済説話はかなり古くに遡るわけで、その古い形を保存しているのが『鈔』甲部の内容ということになる。つまり、古くより存在した終末救済信仰が、一方ではやや無教派的色彩のまま傳わって『鈔』甲部へと行き着き、もう一方では上清派が早くより積極的に自派の仙道理論の中に組み込んで『道君列紀』のような形に行き着いたと考えられる。古くより二種類の傳承が並行していたならば、その過程においての交流によって、上清派の神である金闕後聖帝君や青童君がもう一方に組み込まれることも大いにあり得ることである。また、上清派以外の道教各流派に廣く種民思想ないしは同様の終末救済信仰が存在している事實に對しても比較的容易に理解ができる。

大淵氏が言うように、現『鈔』甲部は「序のごときもの」が甲部として誤認されたものであろう⁽⁴³⁾。序のごときものとして存在したということは、『太平經』の概要を紹介する目的があったはずである。『太平經』に見える天地の循環運行の思想は、表面的には種民思想と通じるものがある⁽⁴⁴⁾。それ故、現『鈔』甲部が『太平經』の一部として存在し得たのだ。ただ、右の二つの可能性のどちらかによって、『鈔』甲部の存在意義はかなり異なってくる。資料不足のため、どちらが正しいか結論付けることはできないが、『鈔』甲部の存在意義について、今後は二つの可能性の両面から考察すべきであると考ええる。

注

-
- (1) 道藏第198冊。なお、種民という概念についての詳細な研究は、吉岡義豊「道教種民思想の政治的性格」及び「道教種民思想の宗教的性格」（いずれも同氏『道教と佛教第三』所収、1976）を参照。
 - (2) 道藏第746～755冊。
 - (3) 「後漢書襄楷傳の太平清領書と太平經との關係」（同氏『東洋思想の研究』所収、1934）。
 - (4) 「論《太平經》甲部之偽」（同氏『道家和道教思想研究』、中國社會科學出版社、1984）。
 - (5) 「敦煌本太平經について」（同氏『道教と佛教第二』所収、1959）。これに對し、大淵忍爾氏は「敦煌鈔本S四二二六「太平部卷第二」について」（同氏『道教とその經典』所収、1997）において、若干の修正を加えている。
 - (6) 道藏第637～640冊。
 - (7) 『真誥』には壬辰の年の終末等に言及する記述が多いが、陶弘景の手が加えられている可能性もあり、ただちに東晉期の記録と判断するわけにはいかない。詳しくは吉岡

義豐「太平經成立の問題について」（『道教と佛教第二』所収）を参照。

(8) 前掲論文（注1の前者）を参照。

(9) 「上清經と靈寶經の終末論」（同氏『六朝道教史研究』所収、1990）。

(10) 前掲論文（注5）を参照。

(11) 「唐承之年、積數有四十六丁亥之間、前後在中、中間鳥獸之世、國祚啓竭、東西稱霸以扶弱主、主有縱橫九一之名、逮號光迹昌元、其後甲申之歲、已前已後、種善人、除殘民、疫水交其上、兵火繞其下、惡惡並滅、凶凶皆沒、好道陸隱、善人登山、流濁奔蕩、御之鯨淵、都分別也、到壬辰之年三月六日、聖君來下、光臨於兆民矣、當是時也、聖君發自青城西山、…於焉滅惡人、已於水火、存慈善已爲種民、學始者爲仙使、得道者爲仙官」〔3b〕（以降、道藏本の葉數とその表裏を〔 〕内に記す）。

(12) 小林氏によれば、道藏所収の『太上三天正法經』と『無上祕要』卷6等に所引の『洞真三天正法經』、及び『雲笈七籤』卷2劫運所引の『上清三天正法經』はそれぞれ、『真誥』卷5の記述から東晉期のものと推定される古上清經『除六天之文三天正法經』の一部を傳えているという。詳しくは同氏の前掲論文（注9）を参照。

(13) 上清派以外の宗派における終末論や種民思想の詳細については、他教派における終末論等については小林氏の前掲論文（注9）及び「東晉期の道教の終末論」（『六朝道教史研究』所収）等を参照。

(14) 「夫至忠至孝之人、既終、皆受書爲地下主者、一百四十年乃得受下仙之教、授以大道、從此漸進、得補仙官、一百四十年聽一試進也、…先世有功在三官、流逮後嗣、或易世鍊化、改氏更生者、此七世陰德、根葉相及也、既終、…皆受書爲地下主者、二百八十年乃得進受地仙之道矣」〔10a-12a〕。

(15) 『真誥』における行爲と昇仙との関係については、前章を参照。

(16) 『抱朴子』に見える徳行の重視と道教戒については楠山春樹「道教と儒教」（『道教』第二卷所収、平河出版社、1983）を、功過格については酒井忠夫「功過格の研究」（東方宗教2・3）を、善書全般については、同氏『中國善書の研究』（國書刊行會、1978）を参照。

(17) 「若能精洞房於上元、脩九真以彌勤、步隱書於七靈、窮八素之用誠、既得涉乎三災而不傷、又必觀更始於太平、又得賜書仙官神真長生也、但此玄文靈術、藏於上清之宮金闕之中、少有見篇目者耳、神真下教七百年內三出傳授、授傳獲之、不必賢愚、精心修行、皆得飛仙、然率有玄錄仙骨玉名方諸、乃得之也、自非此相、終不與此文相遇、…學仙者宜廣行名山、跪祝天靈、尋此冥訣、庶得寶祕以階神仙之官乎、然後聖君當復料其麤妙、擢以補官僚者、或位爲仙伯、或拜爲諸侯、助聖教民、理氣布徳、或封掌一邑、委政一國」〔4a〕。

(18) 道藏第1032冊。

(19) 「智慧上士習此三術、消却魔怨、誅除鬼賊、制伏惡人、禳辟凶炁、除憂救病、保免兵戎、水火不能侵、衆災不能犯、逍遙三界之外、遊宴王母之家、代見太平之君、名入種民之錄、神仙進昇、皇階極級、永與道合、變化无窮、是智慧之妙功、衆聖之要訣矣」〔2b〕。

(20) 中國の觀相術とその發達については、第一章の注28を参照。

(21) 「青童君曰、夫有骨錄則好仙、好仙之人皆有仙志、仙志之人或罷或篤、罷則先世善

- 功不足、篤則玄錄宿命將定、或好仙而不專、亦由世德有未備者也、大都天錄顯於玄宮、則氣候診於軀形、錄字彰於太極、則心神正於丹房、若生有金閣玉名者、則眼有日光、青齒白血、其爲人也、則仁慈而樂仙、明顯而秀挺、…諸有如此相、皆必上仙也、亦可學而得、亦可不學而獲、要其人必好道、好道學微、必速得昇變矣、其次鼻上有玄山、…此皆次仙之相也」〔9b〕。
- (22) 青童君については、神塚淑子「方諸青童君をめぐって—六朝上清派道教の一考察—」（東方宗教76）を参照。
- (23) この一段は、『三洞珠囊』卷8相好品に「金書仙誌真記及後聖九玄道君列紀竝云」として引用されている。そこでは第五・六條として「若雲房有玉緯内書者…」と「若朱宮有丹字紫名者…」を挙げ、全部で十三例となっている。
- (24) 「或是慈心仁人守善而已、或是學道信仙可教之士、或靈人授書、守精寶胎、或得道得仙、精誠之夫、或玄簡錄名、七世有德、祚及子孫、當爲仙者、或生而青骨、通神接眞、或有才性偉寂、天分淑邁」〔5b〕。
- (25) 「青骨」は、(J)に記される次仙の相の一つである。なお、先祖の積徳による子孫の昇仙も、子孫にとっては自らの努力で選擇できるものではなく、それ故に「才」や「相」等と同様、先天的資質の一つと見なしてもよいであろう。
- (26) 「大洞眞經三十九章、上皇之道標、紫晨之妙篇、制命九天之階、徵召五帝之靈、…其旨幽微、難可究詳、若能長齋、絕志人門、誦玉篇於幽室、叩瓊音以震靈、則眞人定籙於東華、七玄更潤於紫庭、制魔王以威神、攝五帝以衛身、此太洞之奇神、摠億道而反生、自無奇毛異質、金骨玉名、皆不得有妄披於靈文、其禁悉依九眞明科、受者慎焉」〔3a〕。
- (27) 第二眞法、…此道幽祕、上靈所寶、非有仙籍者、不得聞也〔4b〕。
- (28) 「諸得見上聖玄紀之文者、皆以玄名有飛仙之分、刻書於〔未〕〈來〉生之象、逆注於玄虛之篇、既稟人道、青宮揀名、四司所保、五帝所詮、玉虛結藏、紫絡植根、骨有奇光、舉形合仙、四司潛降、陰授寶文、太一定籍、司命與年、魂固魄安、六胃結眞、萬神總具、剋成上仙、修行七年、自當靈降、乘空飛騰」〔4b〕。「來」の字は『無上祕要』卷31遇經宿分品の引用に従って「未」に改める。
- (29) 「夫學生之夫、必夷心養神、服食治病、使腦宮填滿、玄精不傾、然後可以存神服霞、呼吸二景耳、若數行交接、漏泄施寫者、則氣穢神亡、精靈枯竭、雖復玄挺玉籙金書太極者、將亦不可解於非生乎」〔卷10-8b〕。
- (30) 「玄子少好道、遵奉法戒、至心苦行、…故改名爲玄子、而自字延期矣、不圖先世之多愆、殃流子孫、結售刊於帝簡、運沈逮於後昆、享年不永、遂沒命於長梁之津、西王母見我苦行、酆都北帝愍我道心、告敕司命、傳檄三官、攝取形骸、還魂復眞、使我頤胎、位爲靈神、於今二百餘年矣、近得度名南宮、定策朱陵、藏精待時、方列爲仙」〔卷16-7a〕。
- (31) 「故夫學道者、眞心堅神、厲魄拘魂、…甘寒苦之轆軻、樂靜齋於丘山、守誠心而不勸、竝天地可長存、如是始可與言學道之夫矣、若都無此相又無此行、雖復英雄拔標、志吞四海、…口談虛無而目營八方者、固非仙才也、所謂徒勞以終年無解於不得矣」〔12b〕。
- (32) ここで『靈書紫文』と表記するのは、「靈書紫文」という名を冠する經典が『道

藏』には三種あり、それぞれが古い内容を存していると思われ、さらに、王明氏の前掲論文（注4）で推測されるように、「靈書紫文」が、複数の經典で構成される叢書名であった可能性があることによる。

(33) 「青童君曰、學仙之難非一條也、難者非俗間之難也、仙難固有不可得而書焉、夫人雖有仙相當得昇騰、然復有敗仙相者十條、若雖恃此仙相、猶犯而敗之、亦不得仙矣」〔1a〕。

(34) 晉の葛洪が著した『抱朴子』内篇では、「神仙可學」の思想を強調する一方で、「仙命」を語ることがある。この現象は、『抱朴子』外篇に見えるような傳統的命定思想に影響されたものと見るべきである。詳しくは第一章を参照。

(35) このような傾向は、他の上清派經典でも同様である。『太上三天正法經』や『洞真太上說智慧消魔真經』でも、終末と種民、金闕後聖帝君と青童君等に言及しつつ、本題としてはそれぞれが重視する仙道について説明している。

(36) 前掲論文（注9）。

(37) 前掲論文（注5）。

(38) 「昔之天地與今天地、有始有終、同無異矣、初善後惡、中間興衰、一成一敗、陽九百六、六九乃周、周則大壞、天地混糞、人物糜潰、唯積善者免之、長爲種民、種民智識、尚有差降、未同浹一、猶須師君、君聖師明、教化不死、積鍊成聖、故號種民、種民、聖賢長生之類也」〔1-8〕。以下、『鈔』甲部に關しては、王明『太平經合校』（中華書局、1960）を参照する。引用後の〔 〕はこの本の頁數と行數を表す。

(39) 陽九・百六の思想については、小林氏の前掲論文（注13）を参照。

(40) 「寶經符圖、三古妙法、祕之玉函、侍以神吏、傳受有科、行藏有候、垂謨立典、施之種民、不能行者、非種民也」〔3-1〕。

(41) 「小甲申之後、壬申之前、小甲申之君聖賢、嚴明仁慈、無害理亂、延年長壽、精學可得神仙、不能深學太平之經、不能久行太平之事」〔4-10〕。

(42) 前掲論文（注5）を参照。

(43) 前掲論文（注5）を参照。

(44) 神塚淑子「『太平經』の承負と太平の理論について」（名古屋大學教養部紀要32A（人文科學・社會科學））を参照。

はじめに

晉の神仙思想家葛洪の名を冠する書物は多数存在するが、そのほとんどは後世の假託によるものであると言われる。彼の神仙思想を伺うため資料として、第一に挙げるべきは『抱朴子』である。これ以外では、葛洪が著したことが確實な書物の一つとして、『抱朴子』外篇自叙に言及される『神仙傳』が挙げられる。

現在、『神仙傳』には大別して三種の版本が存在する。一つは題目のみで内容をほとんど伴わない『說孚』所収本（以下「說孚本」）、一つは最も通行している『廣漢魏叢書』所収本（以下「漢魏本」）、そしてもう一つは、最近まで見ることはできなかった『四庫全書』所収の毛晉刊本（以下「四庫本」）である。『神仙傳』は漢の劉向が著した『列仙傳』を補う形で数々の神仙の傳記を記したものである以上、現存する『神仙傳』が葛洪の原著か、或いはそれに限りなく近いものであったならば、彼の神仙思想を考える上で大いに有用であろう。しかし、漢魏本については、福井康順氏の研究においてその資料的価値が疑われている。福井氏によれば、現在の『神仙傳』は、宋初の『太平廣記』所引の文をまとめて成立した書であって、少なくとも唐代以後、恐らくは明末にまで下るかもしれない書だという。福井氏の研究は緻密であり、説得力もある。しかし残念なことに、福井氏の立論は、三種の『神仙傳』のうち、四庫本を見ることなくなされている⁽¹⁾。また、福井氏の研究に對し、何人かの研究者は、漢魏本の内容や說孚本の配列を検討した結果、ある程度の価値を認めるべきであるとする。ただいずれの研究においても、四庫本についての詳細な検討はあまりなされていない⁽²⁾。現在残る『神仙傳』全てを検討していない以上、この書の資料的価値についての検討はまだ十分とはいえない。

近年、土屋昌明氏が四庫本の内容についての研究を発表した⁽³⁾。奇しくもこちらの研究とはほぼ同時期に行われており、大體において土屋氏の判断は當を得ていると判断するが、さらに言及すべき問題点も残されている。本章では、土屋氏の研究を踏まえつつ、あらためて三種の『神仙傳』について、各時代の類書等をも交えた比較対照を行い、その差異及びそれぞれの性格を検討したい。『四庫提要辨證』において余嘉錫が、四庫本について、漢魏本と同じく輯本でありながらも「用心較爲周密耳」と評している。以下の検討は、彼の判断が的を得ているかを確認する作業ともなり、また、たとえ葛洪の著した『神仙傳』まで遡ることのできない、後世の輯本であったとしても、それらの諸本に何らかの資料的価値を見出すことを目的とするものでもある⁽⁴⁾。

第一節 神仙の配列に関して

まず本節においては、主に『神仙傳』各本における神仙の配列について検討していきたい。福井氏が漢魏本の序列の不自然さを論じ、そこからこの書の信頼性を疑っているため、四庫本を交えて今一度序列について検討し直さねばならないと考えるからである。

以前、下見隆雄氏が漢魏本の配列を基準にして詳細な対照表を作成しているが⁽⁵⁾、別表①は、それを大いに参考にしつつ、四庫本の配列を基準として新たに作成したものである。以下、この表から言えることを論じていきたい。

四庫本の配列にはある一定の秩序が見られる。例えば、巻1には彭祖・白石生・黄山君が並ぶ。本文を見ると、白石生は彭祖と問答しており、黄山君は彭祖の術を學び、『彭祖經』なる書を得て地仙となっている。つまり彭祖學派とでも呼ぶべき仙人たちがまとめられている。これが漢魏本になるとそれぞれ巻1、巻2、巻10とばらばらである。

また、巻四の冒頭は墨子であるが、そこでは彼が『五行記』を著し、地仙となったことが記される。次に並ぶ劉政は『墨子五行記』を學び、次の孫博も「墨子之術」を學んでいる。さらに、玉子は「五行之意」に詳しく、天門子の傳では、「其經曰」として「純木之精」「純金之精」など、五行思想に基づいた文が引かれる。九靈子・太陽子・太陽女は「五行之道」に詳しく、太陰女と太玄女は「玉子之道」を修めている。つまり、巻4は概ね墨子と五行に関連した仙人をまとめた巻であると言える。これに對し漢魏本では、先ほどの仙人たちは巻7・巻8・巻10分けて載せられており、太陽女と太陰女は見えない。

巻8の冒頭は葛玄と左慈である。漢魏本では、葛玄は巻7の末尾、左慈は巻5の七人中五番目に位置する。葛洪が左慈・葛玄と受け繼がれた仙道を繼承した人物であることから考えて、二人が『神仙傳』の中の、いかにも重要視されていないがごとき位置に載せられているのは甚だ不自然である。葛洪が記した書物としては、一つの巻の冒頭に、かつ二人を並べて配置する方がより自然であろう。

以上のような點から、四庫本は漢魏本に比べ、その配列が系統立てて行われており、十分な配慮のもとに構成されたものだと言える。葛洪の記した原本『神仙傳』の配列はほとんど不明だが、四庫本の配列がその配列に近い可能性は高い。

次に、一覽表を作成した結果、気づく點について述べていく。

まず第一に、四庫本と說孚本の条配列がほぼ同じである。兩本ともに八四人の神仙の傳を立てる點では全く同じで（漢魏本では九二人）、相違點としては、四庫本には華子期、巫炎、河上公の傳があつて說孚本にはなく、說孚本には中黃子、許由巢父、石陽の傳があつて四庫本にはない。また、劉政と孫博、茅君と張道陵、嚴青と帛和の三箇所ほど順序が逆になっている。小南一郎氏の説くところによれば、『雲笈七籤』巻109との比較結果などから、說孚本の配列は古い形を傳えているようだ⁽⁶⁾。同氏はその際、『七籤』に見えて說孚本に見えない傳（華子期）があることを指摘しているが、四庫本では全ての傳が存在している。說孚本と同じ問題を抱えている場合もあるが、四庫本は、わずかではあるが、說孚本よりも『七籤』當時に存在した『神仙傳』の姿に近いことを示しているのではなかろうか⁽⁷⁾。

第二に、『三洞珠囊』所引の『神仙傳』の条に記される巻數と四庫本との一致率が、漢魏本の場合に比べて高い。これは、別表③のように『三洞珠囊』（以下『珠囊』）に関わる条について抜き出したものを見ると一目瞭然である。『珠囊』記載の巻數と同じ巻にその仙傳がある場合、『神仙傳』兩本の巻數をゴシック體としている。『珠囊』に引かれる全二八条のうち、四庫本では沈羲、王遠、孫博、太陽子、太陽女、太陰女、黃盧子、張道陵、淮南王（八公）、王遙、介象、李根、封君達の十三条の巻數が一致する。これに對し、

漢魏本では茅君、封君達、陳長、介象、李根、東郭延年のわずか六条である⁽⁸⁾。また、『珠囊』に引かれる神仙のうち、漢魏本には干君、桂君、若士（『珠囊』では「若土」）、太陽女、太陰女が見えないが、四庫本ではこのうち若士、太陽女、太陰女が見える。ただ、四庫本では漢魏本に見える麻姑と李常在が見えない。麻姑は王遠傳の一部であり、漢魏本では巻2の王遠傳のみならず、巻7に獨立の傳として重複して載せている。『珠囊』は『神仙傳』の「第三」から引いており、これは王遠傳と同じである。『珠囊』の引く『神仙傳』の条は題目を記しているのではなく、内容を一部引いてきているのみである。条の冒頭に麻姑の名が記されているからといって、『珠囊』當時、王遠傳から獨立した麻姑傳が存在していたかは大いに疑わしい。よって麻姑傳はこの場合問題としない。

ここから、漢魏本に比べて四庫本は『珠囊』當時、即ち『珠囊』成書は盛唐時だが内容はそれ以前の六朝時期を繁榮しているであろうが、その頃の『神仙傳』との一致率がやや高いと言える。つまり、配列のみからの推測ではあるが、四庫本の方が漢魏本よりも古い形を幾分か傳えていると考えられる。ただし、『珠囊』の記す巻數と一致しない条は四庫本でも半分以上あるし、前述したように李常在は漢魏本にあって四庫本にはない。このため、四庫本が唐以前の『神仙傳』の形を完全に残しているとは決して言えない。

第三に、四庫本と『仙苑編珠』とは密接な関係にある。『仙苑編珠』（以下『編珠』）は唐末五代の道士王松年によって編纂された書物であるが、『蒙求』のごとき形式に従い、二人一組の對句形式の韻文で記される仙人達の注として、多數の『神仙傳』の条を引いている。四庫本の八四人のうち、『神仙傳』の条として引かれるのは七九人で、他書からの引用として登場している五人（廣成子、茅君、張道陵、葛玄、河上公）を含めると、四庫本にある全ての仙傳が『編珠』にはあることになる⁽⁹⁾。次に、四庫本の仙傳の配列と『編珠』のそれとを比較すると、『編珠』で對句を構成している二人の仙人は、四庫本でも隣り合っていることが多い。先の七九人（うち若士、沈文泰、伯山甫、淮南王、壺公の五人は一人の傳で對句を構成する）のうち、四庫本でも隣り合っている仙人が二七組五四人もあるのである⁽¹⁰⁾。さらに、『編珠』に引用される仙傳は、四庫本の巻1から巻4までは概ね巻上に収録され、後半になるほど亂れてはいるが、以降に巻中・巻下の仙傳が並ぶ。これらの點から、唐末において王松年が見ることのできた『神仙傳』は、說孚本でも漢魏本でもなく、四庫本に最も近いものであったということができよう。

ただし、現在の四庫本が『編珠』當時のものと同じであるとは早急には言えない。第一に、『編珠』には說孚本や漢魏本などにしか見えない神仙の傳があり、さらに大足、唐鳳など、現在のどの『神仙傳』にも見えない神仙の傳が16もある。王松年の序によれば、當時彼の見ることのできた『神仙傳』は百十七人の神仙を載せていたという。ここから、當時の『神仙傳』は現在の四庫本に最も近いとはいえ、說孚本や漢魏本をも包攝したより内容の豊富な書物であったようだ。先の十六人は、現在の『神仙傳』成立までに亡んだ傳の一部なのであろう。神仙の題目に關する限り、現在の三種の版本はいずれも唐代の『神仙傳』の一部を残している可能性が高い。『編珠』に引かれる内容に關しての問題もあるが、これについては後の章で詳述する。

第四に、『太平廣記』と漢魏本と四庫本の関係である。漢魏本と『廣記』の関係については後述するが、『四庫提要』でも指摘されるように、漢魏本は『太平廣記』（以下『廣記』）からの輯本と呼んでも差し支えないほど、その配列が一致している。しかし、例え

ば『廣記』卷10は漢魏本卷3、『廣記』卷13は漢魏本卷9というように、漢魏本の卷配列と『廣記』とのそれとの間には関連性が見えない。これに對し、四庫本における条の配列と『太平廣記』所引『神仙傳』のそれには、若干ではあるが関連性が見いだせる。四庫本の順序で『廣記』を見ていくと、四庫本の卷6あたりまでは『廣記』の卷數が一桁のものがほとんどであり、後半になるにつれて『廣記』の卷數は二桁へとようになっていく。四庫本『神仙傳』と『廣記』とは、仙人の數や内容の面で大いに異なり、四庫本成立の際に『廣記』を参考にしたとは考えられない。『廣記』編纂時に参照された『神仙傳』の条配列に、四庫本のそれと共通する部分があったのだと考えられる。内容面の話は後述するが、『廣記』が四庫本の影を留めた並びをもとに条を抜粋、配列していった可能性があるため、四庫本が漢魏本より古い内容を残していることも考えられよう。

第五に、唐代の類書に見える『神仙傳』の条の中に、現在の三種のどの『神仙傳』にも見えないものがある。『珠囊』に見えた干君は『芸文類聚』や『編珠』、さらには宋代の『太平御覽』や『三洞羣仙錄』にも見え、桂君は『珠囊』と『編珠』に見える。六朝末期から唐代にかけて兩傳は『神仙傳』として存在したことが分かるが、これらは現在どの『神仙傳』にも見えない。他にも、『列仙傳』の誤りであるものを除けば、五人ほど『芸文類聚』等に見えて現在は欠けている傳がある。また、漢魏本に見えて四庫本（及び說孚本）に見えない傳が十五条ほどあるが、王遠傳の一部である麻姑を除けば、唐代の類書にはそのうち老子・李仲甫・李常在・陳子皇の四条が見える。特に老子は『芸文類聚』や『初學記』、宋代の『廣記』や『御覽』に頻繁に見え、唐代にはよく知られた条であったらしい。これらの諸条が見えないということは、四庫本は六朝及び唐代にあった『神仙傳』がそのままの形で伝わったものではないと言える。

第六に、南宋代になると今本『神仙傳』にない神仙の傳が急激に多くなる。五代の『編珠』では一八条、宋初の『太平御覽』では一四条ほどで、互いにほとんど共通しないが、南宋代の『三洞羣仙錄』になると四五条にもなる。この四五条のうちには、『列仙傳』の誤りである呂尚や犢子、『續仙傳』の誤りである司馬承禎や曹德休など、他書の引用の誤りだと分かるものもあるが、唐代以降の道士が多數含まれるのみならず、『神仙傳』の編者である葛洪自身の傳まであり、後世の増補であることは疑いがない。葛洪の傳があるところを見ると、南宋代には『神仙傳』が葛洪の撰であることが分からなくなっていたか、あるいは同名の異書が存在して、従來の『神仙傳』と混淆してしまったかのどちらかであろう。現在の漢魏本及び四庫本にこのような混亂は一應見受けられないことから考えて⁽¹¹⁾、兩本が類書からの輯本であったとしても、少なくとも北宋以前の類書を参考に行っていると見えよう。

神仙の配列から言えることをまとめる。四庫本と說孚本は、小南氏が推定したようにその源流が同じで、神仙の題目と簡単な紹介のみを抜き出したのが說孚本だと言えよう。また、漢魏本がほぼ『廣記』からの單純な輯本であると言えるのとは對照的に、四庫本は、輯本であったとしても、類書からむやみやたらにかき集めてきたような性格のものではなく、ある一定の基準のもとに八四人を選び出して十卷に構成された書物であると考えられる。その基準とは、葛洪の記した『神仙傳』の条として大過ないもの、即ち各類書に収められている六朝末から唐代の『神仙傳』の一部再現にあったであろう。この點で、『四庫

提要辨證』における余嘉錫の判断は、ある程度當を得ていると言えよう。ただ、配列のみからそう言えるだけであり、最終的な判断は次節からの内容面からの検討を待たねばならない。

第二節 各傳の内容に関して

(一) 四庫本と漢魏本との内容相違

a) 内容相違の實際

配列の面からの検討に續いて、次に内容面を中心に検討をしていこう。その際、說孚本は内容を伴わないため以下の考察では対象外とし、漢魏本と四庫本との内容の相違に考察を加えていく。

まずは漢魏本と四庫本との間で相違する傳としない傳との區別を付けておきたい。これについては、すでに土屋氏が考察しているが、改めてここにその詳細を記す。土屋氏とは視點を変え、四庫本の配列順に並べた對照結果を別表②にて示す。その際、以下の三種に分類して記號で表すこととする。なお、独自の検討結果に基づく判断であるため、土屋氏の分類法は同じであっても、そこに配される仙傳の種類は異なっている。また、四庫本にあって漢魏本にない傳については空白で示す。

- A. 互いに内容が全く、或いはほぼ一致する傳。
- B. 内容にある程度の出入がある傳。
- C. 内容が大きく相違する傳。

以下、それぞれについて代表的な傳をとりあげ、そのあらましを述べていく。

A. 互いに内容が全く、或いはほぼ一致する傳。

ここに分類される傳は、主に助字や同義の字についての使用が異なっている傳である。時に字句が抜ける場合があるが、文脈を著しく相違させるほどの重要性を持たないと判断した傳もここに含まれる。その例として、四庫本・漢魏本ともに卷1冒頭にある廣成子傳を取り上げてその異同の實際を示したい。廣成子傳については、下見氏が『七籤』卷109神仙傳、『歷世眞仙體道通鑑』（以下『仙鑑』）及び『莊子』在宥篇との詳細な比較を行っている⁽¹²⁾。この傳はおそらく『莊子』の節略であろうから、『莊子』との語句の異同を細部にまで行うことは無意味なのでしないが、四庫本と一致する點について必要があれば言及する。以下に、下見氏の研究を踏まえつつ、その異同を詳述する。

廣成子者、古之仙人也、居崆峒山石室之中(1)、黃帝聞而造焉、曰、敢問至道之要、廣成子曰、爾治天下、雲不待簇而飛(2)、草木不待黃而落、奚足以語至道哉(3)、黃帝退而間居、三月、復往見之(4)、廣成子方北首而臥(5)、黃帝膝行而前(6)、再拜、請問治身之道、廣成子蹶然而起(7)、曰、至哉、子之問也(8)、至道之精、窈窈冥冥(9)、至道之極、昏昏默默(10)、無視無聽、抱神以靜、形將自正、必靜必清、無勞爾形、無搖爾精、乃可長生、慎內閉外、多知爲敗、我守其一、以處其和、故千二百歲、而形未嘗衰、得吾道者(11)、上爲皇、入吾道者、下爲王(12)、吾將去汝(13)、適無何之鄉(14)、入無窮之門、遊無極之野、與日月齊光(15)、與天地爲常、人其盡死、而我獨存焉(16)。

- (1) 居崆峒山石室之中 漢魏本・『七籤』・『仙鑑』は「山」の前に「之」が入る。
- (2) 雲不待簇而飛 漢魏本は「禽不待候而飛」、『七籤』及び『仙鑑』では「雲不待族而雨」、『莊子』は「雲氣不待族而雨」。四庫本はこれらに近い。
- (3) 奚足以語至道哉 漢魏本は「何足以語至道」。
- (4) 復往見之 漢魏本は「復」を「後」に作る。漢魏本の系統である『説庫』所収の『神仙傳』では「後余」に作る。
- (5) 廣成子方北首而臥 漢魏本・『七籤』・『仙鑑』にこの一句なし。『莊子』では「廣成子南首而臥」。
- (6) 黃帝膝行而前 漢魏本・『七籤』・『仙鑑』に「黃帝」の二字なし。
- (7) 廣成子蹶然而起 漢魏本・『七籤』・『仙鑑』では「蹶然而起」の四字を「答」に作る。『莊子』は四庫本と同じ。
- (8) 至哉、子之問也 漢魏本・『七籤』・『仙鑑』にこの句なし。
- (9) 窈窈冥冥 漢魏本・『七籤』では「窈窈」を「杳杳」に作る。『莊子』は四庫本と同じ。
- (10) 至道之極、昏昏默默 漢魏本・『七籤』にこの二句なし。『莊子』は四庫本と同じ。
- (11) 得吾道者 漢魏本は「吾」を「我」に作る。
- (12) 入吾道者、下爲王 漢魏本・『七籤』・『仙鑑』では、この二句を「失吾道者、下爲土」に作る。『莊子』は漢魏本とほぼ同じ。
- (13) 吾將去汝 漢魏本は「吾」の字なし。『七籤』では「吾」を「予」に作る。
- (14) 適無何之鄉 漢魏本・『七籤』・『仙鑑』及び『莊子』にこの一句なし。
- (15) 與日月齊光 漢魏本は「齊」を「參」に作る。
- (16) 而我獨存焉 漢魏本は「焉」を「矣」に作る。

以上、四庫本と漢魏本の異同は十六箇所、うち(1)・(3)・(4)・(9)・(11)・(13)・(15)・(16)の八箇所は助字の有無や同義の字の置き換えだが、ほとんど四庫本の記述と『七籤』・『仙鑑』とが共通している。また、残り八箇所について検討すると、四庫本はより『莊子』の原文に近い形で詳しく記しているのに對し、漢魏本は『七籤』・『仙鑑』とほぼ同じ句作りをしている。ただ、(2)のみは漢魏本だけが異なった記述をしている。(5)は、四庫本が『莊子』と異なっているが、誤寫である可能性が高い。

このように、四庫本の文は助字の使用法などにおいて、漢魏本は『莊子』からの節略のしかたにおいて『七籤』や『仙鑑』と共通している。このことから、『七籤』や『仙鑑』に収録された段階の『神仙傳』における廣成子傳は、四庫本と漢魏本の兩方の特徴を併せ持っていたことが推測される。また、漢魏本は『太平廣記』からの輯本であろうが、助字の使用に關しても二書はほぼ一致する。故に、漢魏本の廣成子傳は内容的にも『太平廣記』に依據していること、『七籤』・『仙鑑』に引かれる廣成子傳はそれとは別系統のものであること、しかしながら句作りに關しては兩者の系統はほぼ同じであったこと、さらに、四庫本もまた後世の輯本であったとしても、廣成子傳に關しては『七籤』・『仙鑑』などをそのまま利用したものではないことの四點が明らかとなる。

B. 内容にある程度の出入がある傳。

ここに分類される傳は、漢魏本と四庫本の兩者において、Aに見られたような違いにとどまらず、仙術名や固有名詞の違いが見受けられたり、注目すべき箇所において句が抜けている場合がある傳である。ここではその例として彭祖傳を取り上げてみたい。あらかじめ断っておくが、議論の性質上、後には配列の話にまで深く立ち入ってしまう。

彭祖傳は五葉を占める長い傳であるため、その分字句の異同も百五十箇所前後と多い。しかし、末尾を除いた場合、それらの異同は、むしろAに分類されるレベルのものであり、ここで逐一取り上げる性質のものではない。問題は彭祖傳の末尾である。まず、漢魏本の末尾の一段は次のようになっている。

後有黄山君者、修彭祖術、數百歲猶有少容、彭祖既去、乃追論其言以爲彭祖經、彭祖と關係する黄山君の傳が付屬しているのだ。これは『太平廣記』卷2の彭祖傳でも同じである。これに對し、四庫本の彭祖傳の末尾は次のようになっている。

彭祖去殷時、年七百七十歲、非壽終也、
最後は彭祖の事跡で締めくくっている。この違いはどのように説明できるであろうか。

漢魏本の卷10は、卷1の彭祖傳付屬の傳とは別に、黄山君の傳がまた獨立して存在する。短いものなのでここにその全文を記す。

黄山君者、修彭祖之術、年數百歲猶有少容、亦治地仙、不取飛昇、彭祖既去、乃追論其言爲彭祖經、得彭祖經者、便爲木中之松栢也、
一見して、彭祖傳末尾の黄山君の文がこの傳の要約であることが分かる。福井氏はこの事に對し、彭祖傳の中から抜き出していくらか字を増して傳にしたに過ぎないと考えているようだが、果たしてそうであろうか。次の事例を見てみたい。

四庫本にも黄山君の傳はある。しかし前にも觸れたように、その位置は彭祖と同じ卷1で、白石生をはさんで彭祖のすぐ後ろに並べられており、彭祖・白石生・黄山君の序列は彭祖學派とでも呼ぶべきまとまりをもっている。さらに、四庫本の黄山君傳は、漢魏本卷10の黄山君傳のそれと一字も異ならない、全く同一の文である。この傳は二行半と短く、字句の異同が起こりにくいともいえよう。しかし、四庫本卷1の、彭祖傳の前に収められた沈文泰傳は四行の文で十二箇所、黄山君の後ろに収められた鳳綱傳は三行強で六箇所ほど漢魏本との異同がある。また、彭祖との関連で共通する白石生傳は、十一行の文で三十箇所も異同があり、漢魏本では名前が「白石先生」とまでなっている。後述することと重なるが、その他の卷を見ても、四庫本の卷7に収められた宮嵩・董仲君・倩平吉の各傳は、それぞれ一行から三行の短文ばかりであるが、どれも八～十箇所の異同が確認できる。その次に続く王仲都ではわずか三行の文に二十箇所以上の異同があり、話の構成自體も異なる。全體としては、漢魏本と四庫本はテキストとしては別で、字句の異同が甚だしい。その中であって、黄山君傳の完全一致は異様ともいえる。これは、この傳については、四庫本或いはその原形と、漢魏本或いはその原形の何れか一方が、他方の文を丸寫ししたか、兩者が共通の古い黄山君傳に基づいてそれを忠實に傳えたものと考えてよいであろう。

ここから、漢魏本の成立に關して一つの推測を立てることができる。漢魏本の原形が『太平廣記』所引の『神仙傳』を抜き出したものであることは間違いなからう。『太平廣記』の典據となった當時の『神仙傳』では、彭祖と黄山君傳は四庫本のように非常に近い位置に並べられていたものと思われる。さらに、彭祖と黄山君の關係及び黄山君傳の分量

の少なさを鑑み、『太平廣記』に引用する際は獨立して黄山君傳を立てることをせず、彭祖傳末尾に付屬させる形で兩者の傳をまとめたものと思われる。その彭祖傳の文章を踏襲したのが漢魏本『神仙傳』の彭祖傳である。

さて、時間的隔たりがあるかは不明だが、別の段階になってこの原漢魏本とも呼ぶべき版本がある者によって改變されることになった。改變者は、四庫本か說孚本、あるいはそれらの原形となる版本を目にしており、原漢魏本にはなくて四庫本系統の『神仙傳』にはある仙人の条のいくつかに氣付いていたと思われる。そこで、仙人の序列はほぼ『太平廣記』から抜き出した時のままに、様々な本から集めた仙人の傳を後ろにまとめて補おうとした。その中で、黄山君傳については四庫本あるいはその原形から忠實に抜き出したものと思われる。残念ながら、漢魏本の卷10に収められた傳の全てが四庫本と内容が一致してはいないため、その時見た本が四庫本ばかりであったとは考えにくい。この問題については後に検討したい。

かくて黄山君傳が原漢魏本に加わり、現在の漢魏本に近い形の本が出来上がったのだろうが、『太平廣記』からの引用部分について、改變者はほとんど目を通していなかったため、卷1の彭祖傳の末尾に要約された黄山君傳が付屬していることにその者は氣付かなかった可能性がある。或いは、分かっている、原漢魏本の記述内容を改變しないとの方針のもと、あえて重複して載せ、題目としての完備を目論んだとも考えられる。どちらかの理由により、結果として福井氏の指摘するような重複記述の様相を呈することになったのではないか。少なくとも、漢魏本『神仙傳』が、一人の手によって一貫してまとめられたものではないだろう。

漢魏本における同内容の重複は、王遠傳についても言える。漢魏本卷2に存在する王遠傳は彭祖傳に匹敵する長文で、中に蔡經や麻姑の話をも含む。ところが、漢魏本卷7には別に麻姑傳が存在する。しかも内容はほぼ王遠傳に記されるものと同じなのである。この現象は『太平廣記』にも見られ、漢魏本はそれを踏襲してしまった可能性も強い。『太平廣記』には王遠傳の一部としてではなく女仙の一人として獨立した傳を設けたいという意圖があったかもしれない。しかし、同内容の反復はいかに冗長であり、考慮の行き届いた構成とはいえない。これに對し、四庫本では麻姑を別に傳としては立てていないためそのような混乱はない。

ここで注意すべきは、『太平廣記』所引の彭祖傳付屬の黄山君傳と、後に卷10に追加された黄山君傳の内容とが概ね同じであることである。『太平廣記』編纂の時に存した『神仙傳』の黄山君傳と、後に増補された時に見ることのできた黄山君傳はほとんど同じものであったということである。つまり、黄山君傳に關して言えば、宋代以前の『神仙傳』の内容を傳えた文章である、ということが分かる。

このような推測をする際、考えなければならぬことは、歴代の目録に記される神仙傳は說孚本の系統を除いて概ね十卷が普通であることから、原漢魏本でも『神仙傳』は十卷だったと推定されることである。となると、原漢魏本卷10に載せられていた傳はどうなったのであろうか。これについては、改變者が原漢魏本の卷10にある數人の傳を他の卷の末尾に分配し、新たに付け加えた傳を全て卷10としたのではないか。そう考える根據は、原漢魏本卷10にあった數人の傳とは、壺公、薊子訓、董奉、李常在だったと推定できることにある。四人は、『太平廣記』では卷11に連續して並べられ、他の卷の例に従えば、漢魏本

でも一つの巻に同じ順序で並べられていて然るべきであるのに、漢魏本においては、壺公及び薊子訓は巻5の末尾に、董奉は巻6の末尾に、李常在は巻3の末尾に置かれており、いずれもばらばらの巻、それも末尾に付されるように置かれている。これは他の傳の配置と比べても、異質である。また、葛玄は『太平廣記』巻71に引かれ、他の『神仙傳』の条よりはるかに後ろに置かれており、原漢魏本が『太平廣記』から傳を抜き出した際、巻10の末尾に置かれた可能性もあるので、葛玄もやはり原漢魏本では巻10にあり、それが改變時に巻7の末尾に寫されたとも考えられる。しかし、葛玄の前にある『神仙傳』の条は、『太平廣記』巻59・60に収められた女仙たちであり⁽¹³⁾、原漢魏本の巻7を編纂する際、『太平廣記』に出てくる順序に従って女仙を並べ、ついでに後ろに離れた葛玄傳もそこに含めてしまった可能性も考えられる。いずれにせよ、葛洪にとって重要な存在である葛玄が巻尾に、それも女仙の後ろに置かれていることの不自然さは、このどちらかの推測によって説明がつく。

C. 内容が大きく相違する傳。

ここに分類されるのは、傳の長さが大幅に異なったり、内容が全く違う内容であったりする傳である。ここに含まれる傳こそが、四庫本と漢魏本の成立事情の相違を最も明らかにしてくれるものと期待できる部分である。

まずは四庫本巻6の李少君・王眞、巻7の東郭延・劉京・薊子訓の五人の傳であるが、土屋氏も指摘するように、四庫本の傳は『漢武内傳』と全くの同文である⁽¹⁴⁾。王眞と東郭延・劉京は漢魏本では問題の巻10にあるが、いずれも四庫本より短く、概ね四庫本の内容の節略になっている。漢魏本巻6の李少君は巻10とは異なって比較的長い傳であるが、四庫本の内容の、安期先生から道を授かる修業時代の話がなかったり、武帝に上奏した内容が簡略化されたりしている。漢魏本巻5の薊子訓についても、四庫本の始めにある師の李少君より仙方を授かる記事はなかったりして、四庫本よりも分量は若干少ない。總じてごく大雑把に言えば、四庫本に見える師承関係についての記事が削除され、物語として面白い部分のみが残されているのが漢魏本の内容と言える。どちらがより古い内容かについては即断できないが、興味深い相違点であろう。

その他では、四庫本巻5の茅君、張道陵、樂巴、巻6の淮南王、焦先、孫登、巻8の葛玄、巻10の封君達などが漢魏本と大きく異なっている。焦先、孫登、張道陵、淮南王などについては土屋氏が考察を加えているので、ここでは省略する。また、封君達は漢魏本巻10に相當し、『太平廣記』に載っていない傳であり、その違いの意味も目下のところ不明である。そこで、ここでは残りの樂巴と葛玄について検討を加えよう。

○樂巴

まずは樂巴傳の全體を挙げよう。

樂巴、蜀人也、太守請爲功曹、以師事之、請試術、乃平生入壁中去、壁外人叫虎狼、還乃巴也、遷豫章太守、有廟神、能與人言語、巴到、推社稷、問其蹤由、乃老往齊爲書生、太守以女妻之、生一男、巴往齊、勅一道符、乃化爲狸、巴爲尚書、正旦、會羣臣、飲酒、巴乃含酒起望西南嘆之、奏云、臣本鄉成都市失火、故爲救之、帝馳驛往問之、云、正旦失火時、有雨自東北來、滅火、雨皆作酒氣也、

故終日不違如愚、若無所得而愚、是乃物之塊然者也、士大夫學道者多矣、然所謂八段錦六字氣、特導引吐納而已、不知氣血寓於身而不可擾、貴於自然流通、世豈復知此哉、

雖日宴坐而心驚於外、營營然如飛蛾之赴霄燭、蒼蠅之觸曉牕、知往而不知返、知就利而不知避害、海魚有以蝦爲目者、人皆笑之、而不知其故、晝非日、不能馳、夕非火、不能鑒、故學道者、須令物不能遷其性、冶容曼色、吾視之與嫫母同、大厦華屋、吾視之與茅茨同、澄心清淨、湛然而無思時、導其氣即百骸皆通、抱純白養太玄、然後不入其機、則知神之所爲、氣之所生、精之所復、何行而不至哉、所著百章發明道祕、要眇深切、迷途之指南也、

便宜上段落を二つに分けた。前半は、漢魏本とほぼ同趣旨の内容であるにも関わらず、激しい字句の異同がある。これは相違の程度としてはBに相當するほどである。『後漢書』列傳第57樂巴傳注に引かれる『神仙傳』の記述は漢魏本とほぼ同内容である。唐宋代の類書との比較は後に行うが、それらに引かれる樂巴の内容も漢魏本に近い。唐代あたりの『神仙傳』は漢魏本の内容に沿っていたようである。

後半は打って變わって漢魏本にはない。さらに唐宋代の類書にも、明代の『仙鑑』にも見えない。しかも内容が大いに問題である。「八段錦」や「六字氣」などの仙術を交えた仙道論となっている。八段錦は北宋以降に出現してきた導引術、六字氣訣は梁の陶弘景の『養性延命錄』が最古とされる。また、下線部は『化書』⁽¹⁵⁾ 卷2術化篇の「海魚」、波線部は同じく卷3徳化篇の「飛蛾」の内容を引いている。『化書』は五代の譚峭撰であるから、後半部分が宋代以降に書かれた内容であることは確實であろう。末尾の「百章」について、『列仙傳神仙傳注釋』⁽¹⁶⁾ では樂巴の著した書と解釋しているが、樂巴の著書に『百章』なる書があるとは寡聞にして聞かない。もしかするとこの後半部分は何か別の道教系書物の序が誤入しているのかもしれない。

○葛玄

四庫本卷8冒頭の葛玄傳は以下の内容である。

葛玄、字孝先、丹陽人也、生而秀穎、性識英明、經傳子史、無不該覽、年十餘、俱失怙恃、忽歎曰、天下有常不死之道、何不學焉、因遁跡名山、參訪異人、服餌芝朮、從仙人左慈、受九丹金液仙經、玄勤奉齋科、感老君與太極真人、降於天台山、授玄靈寶等經三十六卷、久之、太上又與三真人、項負圓光、乘八景玉輿、寶蓋幡幢旌節、煥耀空中、從官千萬、命侍經仙郎王思眞、披九光玉輶、出洞元大洞等經三十六卷、及上清齋二法、一、絕羣獨宴、靜炁遺形、冥心之齋也、二、清壇肅侶、依太眞之儀、先拔九祖、次及家門、後謝己身也、靈寶齋六法、一金籙、調和陰陽、寶鎮國祚、二玉籙、保佑后妃公侯貴族、三黃籙、卿相牧伯拔度九祖罪原、四明眞、超度祖先、解諸冤對、五三元、自謝犯戒之罪、六八節、謝七祖及己身、請福謝罪也、及洞神太一塗炭等齋并戒法等件、悉遵太上之命、修煉勤苦不怠、尤長於治病収該鬼魅之術、能分形變化、

吳大帝要與相見、欲加榮位、玄不枉、求去不得、待以客禮、一日、語弟子張恭言、吾爲世主所逼留、不遑作大藥、今當以八月十三日中時去矣、至期、玄衣冠入室、臥而氣絕、顏色不變、弟子燒香守之、三日三夜、夜半忽大風起、發屋折木、聲響如雷、燭滅良久、風止燃燭、失玄所在、但見委衣床上、帶無解者、明旦問隣人、隣人言、了無大風、風止在一宅內、籬落樹木並敗折也、

ここも便宜的に二段に分けたが、後段については話の内容としては同じである。しかし、前段については、漢魏本で相當する部分では数々の神異譚を挙げ連ねるのに對し、四庫本は經典及び齋法の傳授およびその内容を中心とし、仙去の際の逸話以外に神異譚には觸れ

ていない。當然注目すべき相違点である。唐宋代の類書はすべて漢魏本と同じで、四庫本と同じ内容の『神仙傳』を引く書物はない。

ところで、先にも觸れたが、『仙苑編珠』は四庫本と密接な関係があるが、その卷上にある葛玄の話は『靈寶經』からの引用である。なぜ『神仙傳』からでないのかという疑問もあるが、それについては無視し、その『靈寶經』から引かれた内容を以下に挙げる。

靈寶經云、葛仙公名玄、年十八於天台山精思念道、感三真人降授靈寶諸經、金籙黃籙齋法、今修齋所請三師、即是此降經三真人也。

四庫本と同じ内容の要約と思われる。つまり五代の時期に存在した『靈寶經』と四庫本とは何らかの関連を持つことに疑いはなかろう。よって、四庫本の内容と靈寶經との関係を、特に齋法の内容を通じて検討してみる。

四庫本の内容を見ると、特徴的な言葉が見える。その中で最も注目すべきは葛玄が授かった上清齋、靈寶齋、洞神、太一、塗炭齋などの説明である。四庫本における齋法の分類を整理すると以下ようになる。

上清齋（二法）…一：絶羣獨宴、靜炁遺形、冥心之齋也。

二：清壇肅侶、依太真之儀、先拔九祖、次及家門、後謝己身也。

靈寶齋（六法）…一：金籙齋

二：玉籙齋

三：黃籙齋

四：明真齋

五：三元齋

六：八節齋

その他…洞神齋、太一齋、塗炭齋

靈寶はともかく、上清、洞神の名を冠する齋法を挙げることから、まず葛洪の筆になる文とは思えない。上清・靈寶兩派の經典に通じた者でなければこのような齋法分類はしないはずである。

靈寶派における齋法を體系的に述べた最古のものは、陸修靜の『洞玄靈寶五感文』⁽¹⁷⁾である。その「衆齋法」にある記述をまとめると以下ようになる。

洞真上清之齋（二法）

…一：絶羣離偶、無爲爲業、寂胃虚申、眠神靜炁、遺形忘體、無與道合。

二：孤影夷裕。

洞玄靈寶之齋（九法）

…一：金籙齋。調和陰陽、救度國正。

二：黃籙齋。爲同法、拔九祖罪根。

三：明真齋。學士自拔億曾萬祖九幽之魂。

四：三元齋。學士一年三過、自謝涉學犯戒之罪。

五：八節齋。學士一年八過、謝七玄及己身宿世今生之罪。

六：自然齋。普濟之法、内以修身、外以救物、消災祈福、適意所宜。

七：洞神三皇之齋。以精簡爲上、單已爲偶、絶塵期靈、沐浴玄雲之水、燒皇上之香、燃玄液之燭、服上元香丸。

八：太一之齋。以恭肅爲首。

九：指教之齋。以清素爲貴。

三元塗炭之齋…以苦節爲功、上解億曾道祖、無數劫來、宗親門族及己身家門無殃數罪、
拯拔憂苦、濟人危厄、其功至重、不可稱量。

四庫本の内容と比べると、靈寶齋には玉籙齋がない一方で、四庫本では獨立していた洞神・太一の兩齋が靈寶齋に組み込まれるなどして、九法に増えている。陸修靜の分類を概ね繼承しているには相違ないが、そのままではない。『雲笈七籤』卷37齋戒にも引かれている『齋戒録』⁽¹⁸⁾の「六種齋」における齋法の分類はより四庫本との一致率が高いが、上清齋を三法としているなど、微妙に異なる部分がある。確認できた範囲内で四庫本と最も一致するのは、『要修科儀戒律鈔』⁽¹⁹⁾卷8齋名鈔、『至言總』⁽²⁰⁾卷1齋戒及び『猶龍傳』⁽²¹⁾卷2授葛仙公齋法である。『要修科儀戒律鈔』は唐の朱法滿撰、『至言總』は吉岡義豐氏によれば唐末あたりの成立と考えられ⁽²²⁾、『猶龍傳』は宋の賈善翔撰である。『要修科儀戒律鈔』が唐代のいつ頃の書物か明確にし得ないが、この三者のうちでは最も古いと思われる。ただ、この書では葛玄と齋との関係には言及されていない。

『猶龍傳』では「本傳曰」として引かれた内容が当該箇所である。葛玄についての「本傳」なるものが当時存在し、それが四庫本と同内容を載せていていたようだ⁽²³⁾。ちなみに、『猶龍傳』から約百年後に成立し、『猶龍傳』と同様の性格を持つ書物である『混元聖紀』⁽²⁴⁾でも同様の話を載せているが、六種の靈寶齋の代わりに三籙七品を記しており、一致を見ない。

『猶龍傳』は初唐の尹文操の『太上老君玄元皇帝聖紀』を要略したものとされる⁽²⁵⁾。『太上老君玄元皇帝聖紀』は『聖紀』とか『聖紀經』などと略されることがあるが、『要修科儀戒律鈔』の四庫本と一致する内容も「聖紀經云」として引かれている。ここから、四庫本葛玄傳の内容は初唐まで遡る可能性もあることになる⁽²⁶⁾。

以上、二例を挙げてみた。樂巴と葛玄の兩傳に関しては、葛洪自らの書いたものとはとも考えられず、葛洪の思想を知るためには役に立たない。しかし、漢魏本の神異譚の列擧も、唐宋代の類書とは一致するものの、葛洪の記した『神仙傳』であるとは断定できない。淮南王の傳もこのCに相當する異同があるのだが、それぞれに特色があっても、そこにどちらかが本來の『神仙傳』により近いことを示す根拠は見出せない。確實に言えることは、四庫本のこれらの傳は、唐宋代の類書に引かれた『神仙傳』を意識していないことである。

b) 漢魏本卷10と四庫本との關係

兩本の内容相違について論じる中で、もう一つ、漢魏本卷10について取り上げたい。漢魏本卷10には二九人の仙傳が並べられているが、他の卷と比べても極端にその人数が多い。しかも、班孟を除いてはすべて『太平廣記』に見えない。ここからも漢魏本卷10が、『太平廣記』からの抜き書きをしたのとは別の段階で成立したものと考えられる。この卷10の諸仙人は、四庫本でもほとんど見える。では、四庫本との關係はどうなっているのか。これについて詳細に検討し、四庫本と漢魏本の内容の關係とその意味について探っていきたい。

先ほどの検討と重なる部分もあるが、漢魏本巻10の四庫本との相違について、別表④を作成した。相違度については別表②と同じである。この表から分かることがいくつかある。まず第一に、四庫本の所在と照らし合わせた時、漢魏本巻10の各仙人の配列には、四庫本と共通するあるまとまりが見受けられることである。三番目の皇化から葛越までは全て四庫本巻4、董仲君から靈壽光までは、間に二人例外を挟むが四庫本巻7に、李根から甘始までは四庫本巻10にそれぞれ對應する。さらに、四庫本の各巻の中における順番を見ても、例えば李根は四庫本巻10の二番目、黄敬は五番目、甘始は七番目というように、漢魏本の並べ方は、概ね四庫本の並べ方に沿っている。第二に、四庫本巻2、3、5、6、9に当たる傳は漢魏本巻10にはない。第三に、四庫本巻4に当たる傳は、題目が本名か號かを無視すれば、内容的にさほど異同がないものが多い。第四に、四庫本巻6及び巻7に当たる傳は、兩本間でその内容が大幅に異なる。第五に、その逆として、四庫本巻10に對應する李根、黄敬、甘始の三人の傳は、他の傳に比べると異同が少ない。ただこれは、同じ四庫本巻10に当たる魯女生と封衡（君達）には当てはまらない。

以上五點から何が明らかとなってくるのか。漢魏本巻10の序列は、他の巻とは異なり、『太平廣記』の序列に影響されていない。その序列が四庫本（或いは四庫本と同じ序列の説孚本）と何らかの関係を有していることは間違いなかろう。先にも述べたが、漢魏本巻10は、『太平廣記』からの抜き出しとは別の段階で付け加えられた巻であり、当時『太平廣記』以外に残っていた『神仙傳』と思われる仙傳を集めて一卷にまとめたものであると推定できる。その際に資料として用いた中に、四庫本或いはその原形があったと思われる。完全に四庫本と一致しないところを見ると、現行の漢魏本の編者は、四庫本系の『神仙傳』を完全な形では見ていないようだ。ただ、理由は分からないが、現行の四庫本巻4、10などに載る仙傳については、當時もほぼ同じものを見ることができたらしい。

（二）唐宋代類書との関係

漢魏本と四庫本の仙傳の内容がかなり異なる以上、どちらがより古い形を傳えたものかを検討する作業が必要である。先にも少し觸れたが、四庫本と漢魏本との内容相違については、唐宋代の類書に引かれる『神仙傳』の条を一つの基準として判断を行うことも可能である。ここではそれら類書に見える引用文と『神仙傳』兩本との對照を行っていきたい。時代順に各類書の一つ一つ取り上げ、四庫本の配列に従った表を提示しながら論じていく。なお、『太平御覽』については未だすべてを検討していないので、考察の対象からは除外し、付記にとどめておく。

a) 『北堂書鈔』（別表④）

虞世南撰。『四庫全書總目提要』によれば隋代に編纂されたものらしい。三十条のうち、四庫本に近いと判断できたのは四条で、それもほとんどがやや近い、という程度にすぎない。四庫本と漢魏本の間で内容の大きく相違するCのグループに屬する傳は、すべて漢魏本の系統の記述となっている。ただ、李意期に関しては四庫本にかなり近い。

b) 『藝文類聚』（別表⑤）

歐陽詢撰。唐の太宗貞觀13（683）年に完成。漢魏本よりも四庫本に近い内容を記す条は一つもないのが大きな特徴である。ただ、部分的には四庫本にしか見えない句や四庫本の句により近い句も存在する。

c)『三洞珠囊』(別表③)

唐の王懸河撰。王懸河は高宗・則天武後の時代の人で、七世紀後半に成立したと推定される。四庫本にしかない、或いは漢魏本より四庫本の内容に近いと判断できる傳が八条ある。これは他の唐代類書に比べると格段に多い。

d)『初學記』(別表⑥)

唐の徐堅撰。玄宗の開元13(725)年に成立した。王遠傳が四庫本に近い他は漢魏本に近いが或いはどちらとも判定しがたい条である。

e)『仙苑編珠』(別表⑦)

前節の配列面における検討でも指摘したように、唐末五代に編纂された『編珠』は四庫本と密接な関係にあることは疑いがない。ここではさらに、『編珠』と四庫本との関係を内容面から見ていきたい。

『編珠』に引かれた『神仙傳』の条はいずれも比較的短く、書物の性格上原文を要約したと分かる部分も當然ながら多い。そのため、細かな字の異同については無視し、二種の『神仙傳』いずれかに見えない句や相違する話に注目していく。

氣づく點を列挙していく。第一に、他の類書の引用と比べると、四庫本との一致率がはるかに高い。例えば四庫本卷6と卷7に相當する仙傳のいくつかについては、全くといってよいほどの一致である。しかし、これは逆に四庫本が『仙苑編珠』を参照している疑いを強くする。四庫本卷6の陳長、劉綱、卷7の靈壽光、宮嵩、容成公、董仲君、倩平君、王仲都の八人は、いずれも一行から三行の短い傳であり、傳をわざわざ立てる意義に疑念を持たざるを得ない。これらがすべて『編珠』の引用と完全一致するということは、四庫本が『仙苑編珠』を引いてきたと考えるのが最も自然である。これは同時に、なぜ四庫本が漢魏本に見られるような、唐代の類書の引用を参照せず、このような短い傳の轉載で済ませてしまったのか、という問題が生じる。ただし、これはあくまでも先の八人に限って言えることであり、他の四庫本と一致する傳も存在し、それらの場合の多くは四庫本の要約と見られる内容も存在する。一概に『編珠』から四庫本へという流れを想定するわけにはいかない。また、唐代の類書の引用と内容が異なるということは、『編珠』の参照した『神仙傳』そのものが唐代の類書が参照した『神仙傳』(即ち主には漢魏本につながる系統)とは別系統の版本であったことをも物語る。

第二に、四庫本との一致率が高いにも関わらず、漢魏本と一致する傳も相変わらず多く見られる。例えば前に取り上げた淮南王傳は兩本で内容に大きな違いが見られるが、『編珠』の引用は明らかに漢魏本系統である。また、『漢武帝内傳』と同内容の傳である四庫本卷6の李少君、卷7の劉京などは、『編珠』ではすべて漢魏本に沿っている⁽²⁷⁾。卷6の焦先是『三國志』卷11注所引の『魏略』と、孫登は『晉書』本傳と、卷7の程偉妻は『抱朴子』黃白篇所引の桓譚『新論』とそれぞれ同文であるが、これについても『編珠』で引くそれぞれの『神仙傳』は、漢魏本の内容に沿っている。ここから、『編珠』といえど、當時四庫本と全く同じ『神仙傳』を見ていたわけではないことが分かる。逆に、四庫本がすべて『編珠』から引かれて編纂されたのであればこのような現象は起こりようがない。四庫本は一部を『編珠』に依っている可能性は高いものの、またそれとは獨立した立場をも兼ね備えているのである。四庫本のもととなった『神仙傳』に殘缺が存在し、四庫本編纂の際にその空白部分を他の史書などで埋めた可能性も見えてくる。

第三に、前節でも述べたことと重なるが、兩本いずれにも見えない傳が、『編珠』では約二十存在する。ほとんどが短文のため、その内容から何かを読みとることは不可能であるため、この點には觸れない。

以上から、四庫本は『編珠』との親近性が非常に高いこと、一方で四庫本と『編珠』との間に一定の隔たりも見ることが分かる。四庫本の樂巴傳に五代の『化書』が紛れ込んでいる點については前述したが、どうも四庫本と唐末五代道教との間には何らかの關係が存在すると思われる。王松年の道教内における立場も考慮すべきであろうが、現在のところ論ずるに足るだけの資料がなく、今は論及せずにおく。

f) 『雲笈七籤』（別表⑧）

『雲笈七籤』卷109の序列が四庫本と一致することは先に述べた。しかし、別表に見る通り、その内容までは必ずしも四庫本に沿ったものであるとはとても言えない、ということである。特に兩本の内容相違度Cに該当する張道陵、樂巴、淮南王、董仲君、程偉妻、靈壽光などはことごとく漢魏本に沿っている。また涉正については、小南氏がその序列上の位置を問題として論じているが⁽²⁸⁾、この傳は四庫本と漢魏本の内容を併せ持つという特異な傳である。四庫本と漢魏本どちらも『七籤』にあるような原形の涉正傳からの要約で、その取るところが異なったために現在のような内容の相違ができているとも考えられる。一方、相違度AやBに該当する傳については、四庫本に近い内容をもつものが比較的多い。これもまた注目すべきである。

以上から判明したことを述べる。まず第一に、唐代類書における引用はいずれも、漢魏本に近いものが壓倒的に多い。これは、漢魏本が『太平廣記』に基づいており、その『太平廣記』自體が類書であるため、それ以前の類書と同じ性格を持っていることにもよるかもしれない。『太平廣記』で引かれた内容がその當時存在した『神仙傳』から直接引いたかどうかは定かではないが、少なくとも唐代の類書に引かれたものと同系統の『神仙傳』を引いていることには間違いない。

第二に、唐代類書において第一の特徴が見えるのにも関わらず、四庫本と一致する箇所も散見される。これは、四庫本にも唐代『神仙傳』の一部を漢魏本よりも忠實に傳えている箇所が存在するということである。それが一部の一致のみにとどまっているということは、四庫本が全體としては唐代『神仙傳』とは直接つながる系統の版本には基づいていないことを示すと同時に、後から唐代『神仙傳』を参考として四庫本をまとめあげようとした意志の見られないことをも示す。つまり、四庫本が唐宋時代の類書に引かれた内容を見捨てる傾向がここでも見えるのである。

第三に、唐末五代の『仙苑編珠』はかなり四庫本と重なる部分が多く、宋代の『雲笈七籤』でも四庫本との一致を見捨てる得ない。唐末から五代あたりに『神仙傳』に何らかの新たな展開が生じたようである。ただし『神仙傳』兩本の相違度Cに相當する傳については漢魏本系統であるため、四庫本のそれらの傳は古くからのものであるとの可能性は低くなる。

『太平御覽』について付記しておくならば、検討した範囲内では漢魏本の系統であり、内容相違の激しい葛玄傳（『御覽』卷9他所引）などはすべて漢魏本に見えるような神異譚である。『雲笈七籤』で問題となった涉正傳（『御覽』卷366所引）は漢魏本に一致する。

ただすべてが漢魏本系統ではなく、語句の使用などに関しては四庫本に近い甘始傳（『御覽』卷40・989所引）のような例も見えている。

小 結

以上、配列と内容の両面から、四庫本『神仙傳』の資料的価値を探ってきた。配列面に關しては、信用できない漢魏本に比べると幾ばくかでも葛洪のまとめた『神仙傳』の原形を残しているのではないかという期待ができる。内容面に關しては、漢魏本との相違が多々見られる中、唐代の類書に引かれる『神仙傳』はほぼ漢魏本系統で、四庫本系統の特徴をも部分的に兼ね備えているが、基本的には別である。逆に、唐末五代の『仙苑編珠』は四庫本と配列・内容両面において密接なつながりがある。宋代の類書では『雲笈七籤』と『太平廣記』との間に若干の内容的相違をきたしており、數種の『神仙傳』の存在を思わせる。『廣漢魏叢書』が主に『太平廣記』から抽出して成立した『神仙傳』を収め、それが一般に廣まるに至り、漢魏本『神仙傳』が主流となって存続したと思われる。その一方で、四庫本に見える内容の『神仙傳』も唐末五代以來細々と存続し、毛晉刊本として『四庫全書』に収められるに至ったようである。これは、漢魏本が現在の卷10をまとめる際、別の版本によったと考えられ、そこに四庫本あるいはその原形が含まれていたことを思わせることから推測できる。しかし四庫本は早くより殘缺の多かった「原四庫本」とでも呼ぶべきものが存在し、後になって唐宋代の類書や漢魏本系統の内容は無視して正史の記述などで補った形跡がある。

いずれにしても、四庫本も漢魏本と同様後世の輯本であることに疑いはない。また葛洪の表した原『神仙傳』の跡を探すことも非常に困難である。ただ、四庫本全體の成立は宋代以降と考えられても、その一部は六朝末期まで遡ることも可能である。葛洪の思想を探る上では漢魏本と同様の価値しか持たないのは残念であるが、その成立に關しては漢魏本とは異なる事情があるようで、特に唐末五代の道教との關わりをさらに探っていく必要がある。

本論は四庫本の資料的価値について論じたが、考察すべき問題點は數多く殘されており、今後の研究繼續の必要性を感じる。しかし、上記のような結論をひとまず得たことで、本論を締めくくることとしたい。

注

- (1) 「神仙傳考」（東方宗教1）、「神仙傳續考」（宗教研究137）、「神仙傳」解説（中國古典新書、明德出版社 1983）
- (2) 漢魏本の内容については下見隆雄「葛洪『神仙傳』について（一）（二）」（福岡女子短大紀要8・9）、「薊子訓の傳記」（廣島大學文學部紀要38-1）、「『神仙傳』について—『後漢書』方術傳との相違、左慈・劉根の場合」（廣島大學文學部紀要39）、手塚好幸「費長房説話と『神仙傳』」（漢文學會々報30）等の研究があり、說孚本の配列に關しては、小南一郎「神仙傳の復元」（入矢・小川兩教授退休記念中國

文學語學論集) 等がある。また宮澤正順氏「『列仙傳』と『神仙傳』について一曾慥の『類說』を中心として一」(牧尾良海博士喜壽記念儒・佛・道三教思想論考)の研究も注目に値する。

- (3) 「四庫本『神僊傳』の性格及び構成要素一特に「陰長生傳」をめぐって一」(東方宗教87)
- (4) テキストとして、漢魏本は『増訂漢魏叢書』所収本、說孚本は商務印書館本、四庫本は『四庫全書』所収本を用いる。
- (5) 「葛洪『神仙傳』について(一)」(注2参照)。
- (6) 「神仙傳の復元」(注2参照)。
- (7) 四庫本の配列が古い形態を留めていることは、同氏も「尋藥から存思へ一神仙思想と道教信仰の間一」(吉川忠夫編『中國古道教史研究』、同朋舎、1992)の注1で述べている。なお、氏は前注の論文において、「『七籤』所収の『神仙傳』が、卷7以下の失われた不完全なテキストの抜粋であった」と述べているが、『七籤』卷85尸解部にも『神仙傳』よりの抜粋と思われるものが、玉子、倩平吉、董仲君、王方平(遠)、樂巴、女眞程偉妻、左慈(記載順)の七条ほどあり、四庫本でいうと卷7及び卷8のものも含まれる。玉子、王遠、樂巴に関しては卷109と重複しているが、その内容は同じであるため、同一の版本から抜粋したことが伺われる。故に、當時見ることでできた『神仙傳』が卷6までのものだったとは言えまい。
- (8) 漢魏本については福井氏の前掲論文(注1参照)に詳しい。
- (9) 四庫本以外ではどうかというと、說孚本にのみある三人の傳のうち、二人は『編珠』には見えない。また、漢魏本にのみある一五人の傳のうち、九人は『編珠』には見えない。
- (10) 四庫本卷10の黄敬・魯女生・甘始・封君達においては、黄敬と甘始、魯女生と封君達がそれぞれ對句を構成している。當時王松年の見ていた『神仙傳』では魯女生と甘始の順番が逆だった可能性もある。
- (11) 葛洪と同時代の人物である郭璞が漢魏本に載っているため、混亂が完全にはないと言いきれないが、ここでは觸れない。
- (12) 下見氏前掲論文(注11「葛洪『神仙傳』について(二)」)
- (13) ただし卷60に班孟傳がある。班孟傳は漢魏本の卷10にあり、卷10では唯一『太平廣記』にそのもとが見える傳である。この傳の『太平廣記』及び漢魏本における位置の意味については、今のところ不明である。
- (14) これも土屋氏が指摘しているが、ここでいう『漢武内傳』とは現在の『道藏』でいう『漢武帝外傳』のことである。
- (15) 道藏第724冊。
- (16) 百花文芸出版社、1996。『神仙傳』の部については張淑琴・高艶注釋。
- (17) 道藏第1004冊。
- (18) 道藏第207冊。
- (19) 道藏第204～207冊
- (20) 道藏第703冊。
- (21) 道藏第555冊。

- (22) 吉岡義豊「齋戒錄と至言總一道教經典の一研究」（大正大學研究紀要（文學部・佛教學部）52）を参照。
- (23) 『太平御覽』では、葛玄の事跡を記したものとして『葛仙公別傳』などの書物をも引いている。引かれた『葛仙公別傳』の内容は漢魏本『神仙傳』と同じであるが、唐末から宋にかけて、葛玄についての傳記が『神仙傳』とは別に單獨で存在していたことを示している。四庫本のような内容を記す葛玄の傳記が存在した可能性もある。
- (24) 道藏第551～553冊。
- (25) 『猶龍傳』と尹文操の『太上老君玄元皇帝聖紀』との関係については同氏「宋元時代における老子變化思想の歸結」（『道教と佛教』第一、國書刊行會、1970）を参照。
- (26) 『要修科儀戒律鈔』に引かれる「聖紀經」の文は他にも二箇所あるのだが、うち一箇所は『上清後聖道君列紀』と同文である。この書物と『太上老君玄元皇帝聖紀』との関係も考えねばなるまい。『上清後聖道君列紀』については前章を参照。
- (27) ただし、卷6の王眞は、前半は漢魏本と一致しても後半は四庫本にしか見えない話を載せており、卷7の東郭延については短文の漢魏本ではなく四庫本に見える話を載せている。この二つが問題の漢魏本卷10に相當するためかもしれぬが、劉京も漢魏本卷10であり、單純に判斷はできない。
- (28) 小南氏前掲論文（注2）参照。

別表① 『神仙傳』対照表

- ※凡例 1 四庫本については、漢數字で巻数を示す。説字本については通し番號を記す。漢魏本では 漢數字で巻数を、半角數字で通し番號を記す。
- 2 三洞珠囊については漢數字でその所在を、右の（ ）内の數字でもとの『神仙傳』における巻数を記す。
- 3 半角の（ ）内に記された數字は、同じ巻に引用されている回数を示す。
- 4 藝文類聚、北堂書鈔、初學記、太平御覽、三洞羣仙錄については、半角數字で巻数を記す。
- 5 仙苑編珠については、巻数、聯番號、聯内の順番を順に記す。例えば「1/50b」は巻上の第 50 聯後半であることを示す。（ ）に入っているものは『神仙傳』からの引用でないことを示す。
- 6 雲笈七籤については、巻 109 に引用される順番を數字で示す。また巻 109 以外の引用についてはその巻数を示す。なお、巻 85 については『神仙傳』からの引用と明言されていない。

	仙名	四庫本	説字本	漢魏本	三洞珠囊	北堂書鈔	藝文類聚	初學記	仙苑編珠	雲笈七籤	太平廣記
1	廣成子	一	1	一1					(1/8) 莊子	1	一2
2	若士	一	2		八(2)				1/9	2	
3	沈文泰	一	3	十64					1/15	3	
4	彭祖	一	4	一3	八(2)		78		1/7b		二3
5	白石生	一	5	二5			7		1/11b		七14
6	黄山君	一	6	十77				23	1/11a		
7	鳳綱	一	7	八47					1/44b		四5
8	皇初平	二	8	二6		160	94	29	1/44a	4	七15
9	呂恭	二	9	六35					1/45a		九29
10	沈建	二	10	六36	一(5)				1/45b	5	九30
11	華子期	二							1/46a	6	
12	樂子長	二	11						1/46b		
13	衛叔卿	二	12	八48		5, 25		5, 25	1/47a		四6
14	魏伯陽	二	13	一4					1/47b	7	二4
15	沈義	三	14	八53	一(3)	133	83, 95	25	1/49a	8	五12
16	陳安世	三	15	八54					1/49b		五13
17	李八伯	三	16	二10					1/50a	9	七19
18	李阿	三	17	二11		123			1/50b	10	七20
19	王遠	三	18	二7	八(3)	145, 148	72	4, 26	2/17a	11, 卷85	七16
20	伯山甫	三	19	二8					3/1		七17
21	墨子	四	20	八49					1/23b		五7
22	劉政	四	22	八55					1/23a		五8
23	孫博	四	21	八50	一(4)				1/24a	14	五9
24	班孟	四	23	十86				21	1/24b		六一63
25	玉子 (張震)	四	24	八52					1/25b	15, 卷85	五11
26	天門子 (王綱)	四	25	八51					1/25a	16	五10
27	九靈子 (皇化)	四	26	十66					1/26a		
28	北極子 (陰恆)	四	27	十67					1/26b		
29	絶洞子 (李修)	四	28	十68					1/27b		
30	太陽子 (離明)	四	29	十74	八(4)				1/27a		
31	太陽女 (朱翼)	四	30		八(4)				1/28a		
32	太陰女 (盧全)	四	31		八(4)				1/28b		
33	太玄女 (顯和)	四	32	七38					1/29a		(五九57) 女仙傳
34	南極子 (柳融)	四	33	十69		135			1/29b	17	
35	黃盧子 (葛起)	四	34	十70	一(4)				2/9b	18	
36	馬鳴生	五	35	二9					2/9a		七18
37	陰長生	五	36	四21		104			3/7b		八22

- 7 太平廣記については、漢數字で巻数を、半角數字で『神仙傳』の引用間での順を記す。その際、()に入っているもの、即ち『神仙傳』からの引用でないものをもその中に含める。
- 8 書名について、「群仙録」は『三洞群仙録』、「仙鑑」は『歷世眞仙體道通鑑』を表す。
- 9 仙鑑については、『神仙傳』からの引用とは記していないが、参考として掲げる。
- 10 その他については、『神仙傳』からの引用ではないが内容の共通するものを「」で記す。また、四庫本の内容と全く同じであるものには頭に「＝」の記號を冠する。
- 11 後漢書については、中華書局標點本の巻数に従った。

太平御覽	群仙録	仙鑑	その他	
	7	2	文選22	1
	7	4	文選16, 28、[淮南子道應、論衡道虚]。珠囊は「若土」	2
662		4		3
43, 720, 985	18	3	通鑑は「錢鏐」	4
51	14	4	漢魏本, 廣記, 群仙録は「白石先生」、御覽は「白生」	5
		12	初學記は「黄石君」	6
724		34		7
674, 902, 989	8	5	[太上靈寶五符序卷中]。說孚本, 漢魏本, 書鈔, 群仙録は「黄初平」	8
		12	漢魏本, 廣記は「呂文敬」	9
		5		10
		5		11
		34		12
669他3條	3, 5	7	文選21(2), 28, 58、水經注19	13
	12	13		14
662他6條		4	笑道論卷中	15
662		12		16
500	12	10	四庫本と御覽以外は「李八百」	17
345, 827	12	15		18
605他12條		5	七籤85は「王方平」	19
	16			20
	16			21
	14	5	編珠は「婁政」	22
717, 767	16	5	群仙録は「孫博」	23
605		5		24
		10	編珠は「章震」	25
		5	說孚本、仙鑑は「王剛」	26
		5	漢魏本、仙鑑は「皇化」	27
		5	漢魏本、仙鑑は「陰恆」	28
		5	漢魏本、仙鑑は「李修」	29
		10	漢魏本、仙鑑は「離明」	30
				31
			編珠は「盧金」	32
			編珠は「項和」	33
719, 931	15	5	漢魏本, 通鑑は「柳融」	34
394	12	5	漢魏本, 編珠, 仙鑑は「葛越」	35
985		13		36
49, 606, 662		13		37

	仙名	四庫本	說字本	漢魏本	三洞珠囊	北堂書鈔	藝文類聚	初學記	仙苑編珠	雲笈七籤	太平廣記
38	茅君	五	38	九56	一(9)		69	23	(2/18a) 登真隱訣		一三48
39	張道陵	五	37	四22			86		(2/24a) 正一經	19, 卷28	八23
40	藥巴	五	39	五26		77	2, 78, 80	2	3/7a	20, 卷85	一一42
41	淮南王	六	40	四20	八(6)	133	18, 85	10(2), 25	1/32	21	八21
42	李少君	六	41	六30					2/26a		九24
43	王真	六	42	十84					3/6b		
44	陳長	六	43	十85	一(10)				2/35a		
45	劉綱	六	44						3/2a		
46	樊夫人	六	45	七42			86		3/2b		(六〇61) 女仙傳
47	東陵聖母	六	46	七45			91		3/3a		(六〇62) 女仙傳
48	孔元	六	47	六31	二(4)				3/3b		九25
49	王烈	六	48	六32			7, 78		3/4b		九26
50	涉正	六	49	十65					3/4a	13	
51	焦先	六	50	六33	二(4)		80		3/5a		九27
52	孫登	六	51	六34	八(4)	109			3/5b		九28
53	東郭延	七	52	十88	八(10)				3/20b		
54	靈壽光	七	53	十78					3/20a	卷86	
55	劉京	七	54	十75					2/31a		
56	嚴青	七	56	七43					2/31b		
57	帛和	七	55	七44		8, 24			2/33a		
58	趙瞿	七	57	三17	一(10)				2/33b		一〇36
59	宮嵩	七	58	十83					2/35b		
60	容成公	七	59					27	3/25b		
61	董仲君	七	63	十72					3/23a	卷85	(七一64) 王子年拾遺記
62	倩平吉	七	64	十76					3/23b	卷85	
63	王仲都	七	65	十73					3/24a		
64	程偉妻	七	66	七40			78		3/24b	卷85	(五九59) 集仙錄
65	薊子訓	七	67	五29				15	3/8a		一二45
66	葛玄	八	68	七46		137他2條	1, 87, 78	21	(2/23a) 靈寶經		七一65
67	左慈	八	69	五27		123, 136	17, 89, 94	22, 26	1/20b	卷85	一一43
68	王遙	八	70	三18	一(8)	110, 136			1/19b		一〇37
69	陳永伯	八	71	十71					1/19a		一一38
70	太山老父	八	72	五23		134	70	5	1/21a		一一39
71	巫炎	八		五24				6	1/21b		一一40
72	河上公	八		三12			78		(1/22) 葛仙公云		一〇31
73	劉根	八	73	三13	八(7)				3/10b		一〇32
74	壺公	九	74	五28		133, 148		30	3/9		一二44
75	尹軌	九	75	九59					2/27b		一三50
76	介象	九	76	九60	三(9)	103, 145	86, 90		1/20a		一三51
77	董奉	十	77	六37	一(7)		7, 87		3/10a		一二46
78	李根	十	78	十79	八(10)				2/30a		
79	李意期	十	79	三15		104, 157			3/21a		一〇34
80	王興	十	80	三16			81		3/21b		一〇35
81	黃敬	十	81	十80					2/34b		
82	魯女生	十	82	十90			95		3/29a		
83	甘始	十	83	十81			81		2/34a		
84	封君達	十	84	十92	一(10)		78		3/29b		
85	中黃子		60								
86	許由巢父		61						3/26b		
87	石陽		62								

太平御覽	群仙錄	仙鑑	その他	
699他3條		16	文選21。仙鑑は「茅盈」	38
967	4	18	仙鑑は「張天師」	39
10他3條	8	15	後漢書57樂巴傳注	40
15他8條	8	5	文選22, 30, 31、水經注32。漢魏本, 廣記, 仙鑑は「劉安」、七籤は「淮南王八公」	41
724, 985	7, 12	6	＝漢武帝外傳	42
394	1	21	＝漢武帝外傳。群仙錄は「玉眞」	43
		21	＝編珠	44
759(2), 960		31	＝編珠	45
387他3條				46
927				47
669, 845		15	＝編珠。說孚本, 漢魏本, 御覽845, 廣記, 仙鑑は「孔元方」	48
40, 839, 989		31	＝編珠。文選21、〔道學傳〕	49
366		5		50
477, 669, 849	1	15	＝魏略（『三國志』魏志11管寧傳裴注）	51
693		34	＝『晉書』卷94孫登傳。〔魏氏春秋, 文士傳, 御覽502王隱晉書〕	52
38, 747	3	34	＝漢武帝外傳。珠囊, 編珠は「東郭延年」	53
669	1	12	＝編珠。漢武外傳、水經注23。『七籤』では「神仙傳第十」とある。	54
669		12	＝漢武帝外傳。編珠は「婁景」	55
679, 737, 871	6	12	＝編珠	56
736			＝編珠	57
			＝抱朴子仙藥	58
		20	＝編珠	59
811			＝編珠。列仙傳にも傳有り。	60
		7	＝編珠	61
		12	＝編珠。說孚本, 漢魏本, 仙鑑は「清平古」、編珠は「倩平」	62
26		7	＝編珠	63
	2		＝抱朴子黃白所引桓譚新論	64
373, 901	6	20	＝漢武帝外傳。編珠は「蒯子訓」	65
9他8條	11	23	仙鑑は「葛仙公」	66
187他13條		15	後漢書82下方術傳注	67
581, 870	9	5		68
		5	廣記は無文	69
39, 737	6	12	漢魏本, 類聚, 初學記, 御覽39, 群仙錄は「泰山老父」、御覽707は「泰山父」	70
		12	編珠は「剡子都」、群仙錄は「巫談」	71
71, 394, 662	15	12	文選38	72
373, 662	7, 12	20		73
51他9條	8	20		74
812(2), 927		8	〔漢武帝外傳・七籤109太和真人傳〕	75
51他13條		15	三國志63吳範劉惔趙達傳注	76
41他4條	4, 9	16	三國志49士燮傳注	77
		12		78
55, 965		15		79
999		7		80
		12		81
906			〔漢武帝外傳〕	82
40, 989		12		83
669他3條		21	〔漢武帝外傳〕、水經注2。漢魏本, 仙鑑は「封衡」	84
				85
957, 987				86
				87

	仙名	四庫本	說字本	漢魏本	三洞珠囊	北堂書鈔	藝文類聚	初學記	仙苑編珠	雲笈七籤	太平廣記
88	老子			一2			19, 78, 86	1, 23 (3)	(1/7a) 孔子曰		一1
89	李仲甫			三14		123	60		2/32b		一〇33
90	李常在			三19	一(9)				2/32a		一二47
91	劉憑			五25					2/28b		一一41
92	西河少女			七39							(五九58) 女仙傳
93	麻姑	(三)		七42			8	6	2/22a		六〇60
94	蘇仙公			九57							一三52
95	孔安國			九58					2/29		一三49
96	成仙公			九61							一三53
97	郭璞			九62							一三54
98	尹思			九63							一三55
99	平仲節			十82							
100	董子陽			十87							
101	戴孟			十89							
102	陳子皇			十91			81		2/30b		
103	千君				一(9)		89		2/24b		
104	桂君				一(9)				2/27a		
105	離婁公						89		3/30a		
106	玉女						74				
107	董威輦					160	78				
108	高丘公						78, 86		(2/40b) 真誥		
109	康風子						81				
110	蕭史						91				
111	大足								1/34a		
112	唐鳳								1/34b		
113	黑容公								1/35a		
114	羨門子								1/35b		
115	長陵三老								1/36a		
116	商山四皓								1/36b		
117	王長								2/25a		
118	趙昇								2/25b		
119	肯來子								2/41a		
120	洛下公								2/41b		
121	張常								2/42a		
122	飛孟子								2/42b		
123	婁元綱								3/25a		
124	桑子林 ·張虛								3/26a		
125	郝容公								3/27a		
126	秀眉公								3/27b		
127	商丘公								3/28a		
128	青鳥公								3/28b		
129	白兔公								3/30b		
130	蔡經	(三)								12	
131	太真夫人										五七56
132	白仲理										
133	上元夫人										
134	王生										
135	吳陸										
136	鮑靚										
137	范遡										
138	飛黃子										
139	雲仙翁										
140	劉元鳳										
141	張虛										
142	黑穴公										

太平御覧	群仙録	仙鑑	その他	
9他8條	6		水經注17、後漢書56張皓王襲傳注、その他佛教文獻多數	88
346, 605, 905			類聚, 御覧346は「李仲文」、書鈔は「李仲父」	89
				90
39他4條	9		編珠は「婁憑」	91
				92
→王遠	11		編珠は題目のみ	93
662	19	7	群仙録、仙鑑は「蘇林」	94
394			編珠、御覧は「孔安」	95
				96
	6	28	洞仙傳（『雲笈七籤』110）にも傳有り。	97
				98
		17		99
662		12	御覧、仙鑑は「黃子陽」	100
		7		101
989				102
958	3	20	洞仙傳（『雲笈七籤』111）にも傳有り。類聚, 群仙録は「于君」、編珠は「于吉」	103
				104
957, 962				105
				106
662				107
967		6	編珠, 仙鑑は「高丘子」	108
				109
662			列仙傳の誤り。	110
				111
				112
				113
988				114
				115
				116
		19		117
	8	19		118
				119
				120
				121
				122
				123
				124
				125
989				126
	17		群仙録は「商丘子」	127
		6		128
989			御覧は「白菟公」	129
→王遠		5		130
				131
45				132
344				133
662				134
662		17		135
664		21		136
669				137
857				138
960				139
985				140
986				141
991				142

	仙名	四庫本	說字本	漢魏本	三洞珠囊	北堂書鈔	藝文類聚	初學記	仙苑編珠	雲笈七籤	太平廣記
143	竇遷										
144	青精先生										
145	馬湘										
146	西王母										
147	何何尊師										
148	陳休										
149	王喬										
150	呂尚										
151	司馬承禎										
152	聶紹元										
153	徐定辭										
154	維陽十友										
155	犢子										
156	陳搏										
157	狂士										
158	王老										
159	劉平阿										
160	陳希夷										
161	曹德休										
162	施存真人 (浮胡先生)										
163	灰袋										
164	尹道全										
165	葛洪										
166	王徽										
167	蕭文常										
168	劉晨阮肇										
169	黃尊師										
170	擊竹子										
171	韋節 (華陽子)										
172	譚紫霄										
173	羿										
174	桓闡										
175	介子推										
176	劉商										
177	田宣										
178	服闋										
179	浮丘公										
180	古元之										
181	赤須子										
182	王處士										
183	毛女										

太平御覧	群仙録	仙鑑	その他	
	1			143
	2			144
	3, 7	36		145
	3			146
	4	32	仙鑑は「何尊師」	147
	4			148
	4			149
	4	3	列仙傳の誤り。	150
	4, 11	25	續仙傳の誤り。	151
	5	42		152
	5			153
	5			154
	6	3	列仙傳の誤り。	155
	7	47		156
	8			157
	8	36		158
	8			159
	10			160
	10	31	續仙傳の誤り。	161
	10			162
	10	43	仙鑑は「佯狂道士」	163
	10	33		164
	10, 14	24		165
	11			166
	11			167
	12			168
	12			169
	13			170
	13			171
	15			172
	15			173
	15	28		174
	15	3	列仙傳の誤り。	175
	16	38	續仙傳の誤り。	176
	17			177
	17	3	列仙傳の誤り。仙鑑は「服間子」	178
	18	4		179
	18			180
	18	3	列仙傳の誤り。	181
	19			182
	18		列仙傳の誤り。	183

別表② 四庫本と漢魏本との内容相違度一覧

卷		仙名	漢魏本	相違度		
一	1	広成子	一1	A		
一	2	若士				
一	3	沈文泰	十64		B	
一	4	彭祖	一3		B	
一	5	白石生	二5	A		
一	6	黄山君	十77	A		
一	7	鳳綱	八47	A		
二	8	皇初平	二6		B	
二	9	呂恭	六35	A		
二	10	沈建	六36	A		
二	11	華子期		—	—	—
二	12	楽子長		—	—	—
二	13	衛叔卿	八48		B	
二	14	魏伯陽	一4		B	
三	15	沈義	八53		B	
三	16	陳安世	八54	A		
三	17	李八伯	二10		B	
三	18	李阿	二11	A		
三	19	王遠	二7	A		
三	20	伯山甫	二8	A		
四	21	墨子	八49	A		
四	22	劉政	八55	A		
四	23	孫博	八50		B	
四	24	班孟	十86	A		
四	25	玉子（張震）	八52	A		
四	26	天門子（王綱）	八51	A		
四	27	九靈子（皇化）	十66		B	
四	28	北極子（陰恒）	十67	A		
四	29	絶洞子（李修）	十68	A		
四	30	太陽子（離明）	十74	A		
四	31	太陽女（朱翼）		—	—	—
四	32	太陰女（盧全）		—	—	—
四	33	太玄女（顓和）	七38		B	
四	34	南極子（柳融）	十69	A		
四	35	黃盧子（葛起）	十70	A		
五	36	馬鳴生	二9		B	
五	37	陰長生	四21	A		
五	38	茅君	九56			C
五	39	張道陵	四22			C
五	40	樂巴	五26			C
六	41	淮南王	四20			C
六	42	李少君	六30			C

卷		仙名	漢魏本	相違度		
六	43	王真	十84			C
六	44	陳長	十85			C
六	45	劉綱		—	—	—
六	46	樊夫人	七42		B	
六	47	東陵聖母	七45	A		
六	48	孔元	六31			C
六	49	王烈	六32			C
六	50	涉正	十65			C
六	51	焦先	六33			C
六	52	孫登	六34			C
七	53	東郭延	十88			C
七	54	靈寿光	十78			C
七	55	劉京	十75			C
七	56	嚴青	七43			C
七	57	帛和	七44			C
七	58	趙瞿	三17			C
七	59	宮嵩	十83			C
七	60	容成公		—	—	—
七	61	董仲君	十72			C
七	62	倩平吉	十76		B	
七	63	王仲都	十73			C
七	64	程偉妻	七40			C
七	65	薊子訓	五29			C
八	66	葛玄	七46			C
八	67	左慈	五27		B	
八	68	王遙	三18	A		
八	69	陳永伯	十71	A		
八	70	太山老父	五23	A		
八	71	巫炎	五24	A		
八	72	河上公	三12		B	
八	73	劉根	三13		B	
九	74	壺公	五28	A		
九	75	尹軌	九59			C
九	76	介象	九60			C
十	77	董奉	六37			C
十	78	李根	十79		B	
十	79	李意期	三15		B	
十	80	王興	三16		B	
十	81	黃敬	十80	A		
十	82	魯女生	十90		B	
十	83	甘始	十81	A		
十	84	封君達	十92			C

別表③ 『三洞珠囊』所引『神仙傳』

	仙名	三洞珠囊 (記載卷数)	四庫本	漢魏本	適合	備考
2	若士	八	2	一	四庫本	
4	彭祖	八	2	一	?	
15	沈羲	一	3	三	八	?
19	王遠	八	3	三	二	?
23	孫博	一	4	四	八	四庫本 治病の話が四庫本と一致。
35	黃盧子 (葛起)	一	4	四	十	?
48	孔元	二	4	六	六	漢魏本 四庫本には見えない句あり。
51	焦先	二	4	六	六	漢魏本 四庫本とは内容が一致せず。
30	太陽子 (離明)	八	4	四	十	?
31	太陽女 (朱翼)	八	4	四		四庫本
32	太陰女 (盧全)	八	4	四		四庫本
52	孫登	八	4	六	六	漢魏本 髪に関する話、四庫本になし。
10	沈建	一	5	二	六	やや四庫本 「見建者皆愈也」、四庫本と内容が類似。
41	淮南王	八	6	六	四	漢魏本 四庫本には見えない句あり。
77	董奉	一	7	十	六	四庫本 目を覆う話、四庫本に一致。
73	劉根	八	7	八	三	?
68	王遙	一	8	八	三	?
38	茅君	一	9	五	九	やや四庫本 四庫本に近い句が數箇所あり。
90	李常在	一	9		三	漢魏本
103	干君	一	9			×
104	桂君	一	9			×
76	介象	三	9	九	九	漢魏本 四庫本に見えない句あり。
44	陳長	一	10	六	十	やや漢魏本 水による治病の話は漢魏本に類似。
58	趙瞿	一	10	七	三	漢魏本 四庫本とは内容が一致せず。
84	封君達	一	10	十	十	?
53	東郭延	八	10	七	十	四庫本 体から光を發する話、漢魏本になし。
78	李根	八	10	十	十	?

別表④ 『北堂書鈔』所引『神仙傳』

	仙 名	北 堂 書 鈔	四 庫 本	漢 魏 本	適 合	備 考
8	皇初平	160 黄初平	一	二 黄初平	やや漢魏本	「語畢」「往見之」などが一致。
13	衛叔卿	5,25	二	八	?	
13	衛叔卿	25	二	八	?	
15	沈羲	133	三	八	?	
18	李阿	123	三	二	?	
19	王遠	145	三	二	やや四庫本	「指灸」、四庫本の内容と類似。
19	王遠	148	三	二	やや漢魏本	「方出天廚」が漢魏本と一致。
34	南極子 (柳融)	135	四	十 柳融	やや漢魏本	「含粉」の點が漢魏本と一致。
37	陰長生	104	五	四	?	
40	樂巴	77	五	五	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
41	淮南王	133	六	四 劉安	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
52	孫登	109	六	六	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
57	帛和	8	七	七	?	
57	帛和	24	七	七	?	
66	葛玄	137	八	七 葛元	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
66	葛玄	145	八	七 葛元	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
66	葛玄	148	八	七 葛元	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
67	左慈	123	八	五	やや漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
67	左慈	136	八	五	やや漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
68	王遙	110	八	三	?	
68	王遙	136	八	三	?	
70	太山老父	134	八	五 泰山老父	やや四庫本	「鋤於道旁」は四庫本に類似。
74	壺公	133	九	五	やや四庫本	「辭去騎杖忽然」「投葛陂中」が四庫本に一致。
74	壺公	148	九	五	?	
76	介象	103	九	九	?	
76	介象	145	九	九	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
79	李意期	104	十	三	やや四庫本	「紙筆」「以手」「大敗」などの點が四庫本と一致。
79	李意期	157	十	三	四庫本	漢魏本に見えない句あり。
89	李仲甫	123 李仲父		三	漢魏本	
107	董威輦	160			×	

別表⑤ 『藝文類聚』所引『神仙傳』

	仙名	藝文類聚	四庫本	漢魏本	一致	備考
4	彭祖	78	一	一	?	
5	白石生	6	一	二	?	
8	皇初平	94	二	二 黄初平	?	
15	沈羲	83	三	八	?	
15	沈羲	95	三	八	?	
19	王遠	72	三	二	?	
93	王遠 (麻姑)	8	(三)	二、七	?	
38	茅君	69	五	九	?	
39	張道陵	86	五	四	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
40	樂巴	2	五	五	漢魏本	四庫本には見えない句あり。
40	樂巴	78	五	五	やや漢魏本	四庫本には見えない句あり。
40	樂巴	80	五	五	?	
41	淮南王	18	六	四	漢魏本	漢魏本との一致率が高い。
41	淮南王	85	六	四	漢魏本	四庫本には見えない内容。
46	樊夫人	86	六	七	?	
47	東陵聖母	91	六	七	?	
49	王烈	7	六	六	やや漢魏本	四庫本には見えない句あり。
49	王烈	78	六	六	漢魏本	四庫本には見えない内容。
51	焦先	80	六	六	漢魏本	四庫本には見えない内容。
64	程偉妻	78	七	七	やや漢魏本	四庫本には見えない句あり。
66	葛玄	1	八	七	漢魏本	四庫本には見えない内容。
66	葛玄	78	八	七	漢魏本	四庫本には見えない内容。
66	葛玄	78	八	七	漢魏本	四庫本には見えない内容。
66	葛玄	87	八	七	漢魏本	四庫本には見えない内容。
67	左慈	17	八	五	?	
67	左慈	72	八	五	?	
67	左慈	89	八	五	?	
67	左慈	94	八	五	やや漢魏本	四庫本に見えない句あり。
70	太山老父	70 泰山父	八	五	?	
72	河上公	78	八	三	?	
76	介象	86	九	九	?	
76	介象	90	九	九	?	
77	董奉	7	十	六	やや漢魏本	四庫本に見えない句あり。
77	董奉	87	十	六	?	
80	王興	81	十	三	?	
82	魯女生	95	十	十	?	
83	甘始	81	十	十	?	
84	封君達	78	十	十	?	
88	老子	19		一	漢魏本	
88	老子	78		一	漢魏本	
88	老子	86		一	漢魏本	

89	李仲甫	60 李仲文		三	漢魏本	
102	陳子皇	81		十	漢魏本	
103	于君	89			×	
105	離婁公	89			×	
106	玉女	74			×	
107	董威輦	78			×	
108	高丘公	86			×	
109	康風子	81			×	
110	蕭史	91			×	

別表⑥ 『初學記』所引『神仙傳』

	仙 名	初 学 記	四 庫 本	漢 魏 本	適 合	備 考
6	黄山君	23	一	十	?	兩本に相違点なし。
8	皇初平	29	二	二 黄初平	?	
13	衛叔卿	5	二	八	?	
13	衛叔卿	25	二	八	?	
15	沈羲	25	三	八	?	
19	王遠	4	三	二	四庫本	漢魏本に見えない句あり。
19	王遠	26	三	二	四庫本	漢魏本に見えない句あり。
93	王遠 (麻姑)	6	(三)	二、七	?	
19	班孟	21	四	十	?	
38	茅君	23	五	九	?	
40	樂巴	2	五	五	漢魏本	四庫本に見えない句あり。
41	淮南王	10	六	四 劉安	漢魏本	四庫本とは対応しない句あり。
41	淮南王	10	六	四 劉安	漢魏本	四庫本とは対応しない句あり。
41	淮南王	25	六	四 劉安	漢魏本	四庫本とは対応しない句あり。
60	容成公	27	七		×	四庫本には見えない句あり。
65	薊子訓	15	七	五	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
66	葛玄	21	八	七	漢魏本	四庫本とは内容が一致せず。
67	左慈	22	八	五	?	
67	左慈	26	八	五	?	
70	太山老父	5	八	五 泰山老父	?	
71	巫炎	6	八	五	漢魏本	四庫本とは対応しない句あり。
74	壺公	30	九	五	?	
88	老子	1		一	漢魏本	
88	老子	23		一	漢魏本	
88	老子	23		一	漢魏本	
88	老子	23		一	漢魏本	

別表⑦ 『仙苑編珠』所引『神仙傳』

	仙名	仙苑編珠	四庫本	漢魏本	適合	備考
2	若士	1/9	一		四庫本	
3	沈文泰	1/15	一	十	漢魏本	四庫本とは対応しない句あり。
4	彭祖	1/7b	一	一	やや四庫本	漢魏本とは対応しない句あり。
5	白石生	1/11b	一	二 白石先生	?	
6	黄山君	1/11a	一	十	?	兩本に違いなく、所引の文も異同なし。
7	鳳綱	1/44b	一	八	?	
8	皇初平	1/44a	二	二 黃初平	?	
9	呂恭	1/45a	二	六 呂文敬	?	
10	沈建	1/45b	二	六	?	
11	華子期	1/46a	二		四庫本	
12	樂子長	1/46b	二		四庫本	
13	衛叔卿	1/47a	二	八	?	
14	魏伯陽	1/47b	二	一	?	
15	沈羲	1/49a	三	八	?	
16	陳安世	1/49b	三	八	?	
17	李八百	1/50a 李八百	三	二 李八百	?	
18	李阿	1/50b	三	二	?	
19	王遠	2/17a	三	二	四庫本	漢魏本とは対応しない句あり。
93	王遠 (麻姑)	2/22a	(三)	七		
20	伯山甫	3/1	三	二	?	
21	墨子	1/23b	四	八	?	
22	劉政	1/23a 婁政	四	八	?	
23	孫博	1/24a	四	八	やや四庫本	漢魏本とは対応しない句あり。
24	班孟	1/24b	四	十	?	
25	玉子 (張震)	1/25b 章震	四	八	漢魏本	四庫本とは対応しない句あり。
26	天門子 (王綱)	1/25a	四	八	?	
27	九靈子 (皇化)	1/26a	四	十 皇化	?	
28	北極子 (陰恒)	1/26b	四	十 陰恒	?	
29	絶洞子 (李修)	1/27b	四	十 李修	?	
30	太陽子 (離明)	1/27a	四	十 離明	?	
31	太陽女 (朱翼)	1/28a	四		四庫本	

	仙名	仙苑編珠	四庫本	漢魏本	適合	備考
32	太陰女 (盧全)	1/28b 盧金	四		四庫本	
33	太玄女 (顓和)	1/29a 頊和	四	七 太元女	四庫本	漢魏本とは対応しない句あり。
34	南極子 (柳融)	1/29b	四	十 柳融	?	
35	黃盧子 (葛起)	2/9b 葛越	四	十 葛越	やや漢魏本	省略の仕方などが漢魏本に類似。
36	馬鳴生	2/9a	五	二	やや漢魏本	漢魏本との一致率が高い。
37	陰長生	3/7b	五	四	漢魏本	漢魏本との一致率が高い。
40	樂巴	3/7a	五	五	四庫本	四庫本の前半が同文。
41	淮南王	1/32	六	四 劉安	漢魏本	四庫本とは対応しない句あり。
42	李少君	2/26a	六	六	漢魏本	四庫本は『漢武外傳』に同じ。
43	王真	3/6b	六	十	?	四庫本は『漢武外傳』と同じ。前半は漢魏本に近いが、後半は四庫本の要約。
44	陳長	2/35a	六	十	四庫本◎	
45	劉綱	3/2a	六		四庫本◎	
46	樊夫人	3/2b	六	七	?	
47	東陵聖母	3/3a	六	七	?	
48	孔元	3/3b	六	六 孔元方	四庫本◎	
49	王烈	3/4b	六	六	四庫本◎	
50	涉正	3/4a	六	十	四庫本◎	
51	焦先	3/5a	六	六	漢魏本	四庫本は『三國志』卷11注所引『魏略』と同文。
52	孫登	3/5b	六	六	漢魏本	四庫本は『晉書』本傳に同じ。
53	東郭延	3/20b 東郭延年	七	十	四庫本	四庫本は『漢武外傳』と同じ。漢魏本にない話が見える。
54	靈壽光	3/20a	七	十	四庫本◎	
55	劉京	2/31a 婁景	七	十	漢魏本	四庫本は『漢武外傳』と同文。
56	嚴青	2/31b	七	七	四庫本◎	四庫本は全くの同文。
57	帛和	2/33a	七	七	四庫本◎	
58	趙瞿	2/33b	七	三	漢魏本	
59	宮嵩	2/35b	七	十	四庫本◎	
61	容成公	3/25b	七		四庫本◎	
62	董仲君	3/23a	七	十	四庫本◎	
63	倩平吉	3/23b 倩平	七	十 清平吉	四庫本◎	
64	王仲都	3/24a	七	十	四庫本◎	
65	程偉妻	3/24b	七	七	漢魏本	四庫本は『抱朴子』所引の『新論』と同文。
66	薊子訓	3/8a 薊子訓	七	五	?	四庫本は『漢武外傳』と同文。
67	左慈	1/20b	八	五	?	

	仙 名	仙 苑 編 珠	四 庫 本	漢 魏 本	適 合	備 考
68	王遙	1/19b	八	三	？	
69	陳永伯	1/19a	八	十	やや漢魏本	四庫本とは対応しない句あり。
70	太山老父	1/21a	八	五 泰山老父	？	
71	巫炎	1/21b 剡子都	八		やや四庫本	四庫本に見えない句あり。
73	劉根	3/10b	八	三	やや漢魏本	漢魏本との一致率が高い。
74	壺公	3/9	九	五	漢魏本	漢魏本との一致率が高い。
75	尹軌	2/27b	九	九	四庫本	漢魏本に見えない話あり。
76	介象	1/20a	九	九	？	
77	董奉	3/10a	十	六	？	
78	李根	2/30a	十	十	？	
79	李意期	3/21a	十	三	漢魏本	漢魏本との一致率が高い。
80	王興	3/21b	十	三	四庫本	漢魏本に見えない句あり。
81	黃敬	2/34b	十	十	？	
82	魯女生	3/29a	十	十	四庫本	四庫本との一致率が高い。
83	甘始	2/34a	十	十	？	
84	封君達	3/29b	十	十 封衡	四庫本	四庫本との一致率が高い。
86	許由巢父	3/26b?			×	
89	李仲甫	2/32b		三	漢魏本	
90	李常在	2/32a		三	漢魏本	
91	劉憑	2/28b 婁馮		五	漢魏本	
95	孔安国	2/29 孔安		九	漢魏本	
102	陳子皇	2/30b		十	？	漢魏本の内容と全く異なる。
103	干君	2/24b 于吉			×	
104	桂君	2/27a			×	
105	離婁公	3/30a?			×	
112	大足	1/34a			×	
113	唐鳳	1/34b			×	
114	黒容公	1/35a			×	
115	羨門子	1/35b			×	
116	長陵三老	1/36a			×	
117	商山四皓	1/36b			×	
118	王長	2/25a			×	
119	趙昇	2/25b			×	
120	肯來子	2/41a			×	
121	洛下公	2/41b			×	
122	張常	2/42a?			×	

	仙 名	仙 苑 編 珠	四 庫 本	漢 魏 本	適 合	備 考
123	飛孟子	2/42b?			×	
124	桑子林 ・張虛	3/26a?			×	
125	郝容公	3/27a			×	
126	秀眉公	3/27b			×	
127	商丘公	3/28a?			×	
128	青烏公	3/28b?			×	
129	白兔公	3/30b?			×	

別表⑨ 漢魏本卷十と四庫本との關係

仙 名	四 庫 本	相 違 度
沈文泰	一 3	B
涉正	六 50	C
九靈子（皇化）	四 27	B
北極子（陰恆）	四 28	A
絕洞子（李修）	四 29	A
南極子（柳融）	四 34	A
黃盧子（葛起）	四 35	A
陳永伯	八 69	A
董仲君	七 61	C
王仲都	七 63	C
太陽子（離明）	四 30	A
劉京	七 55	C
倩平吉	七 62	B
黃山君	一 6	A
靈壽光	七 54	C
李根	十 78	B
黃敬	十 81	A
甘始	十 83	A
宮嵩	七 59	C
王眞	六 43	C
陳長	六 44	C
班孟	四 24	A
東郭延	七 53	C
魯女生	十 82	B
封君達	十 84	C

別表⑧ 『雲笈七籤』所引『神仙傳』

	仙 名	雲 笈 七 籤	四 庫 本	漢 魏 本	一 致	備 考
卷109						
1	廣成子	1	一	一	？	本文中にて検討済み
2	若士	2	一		四庫本	
3	沈文泰	3	一	十	？	
8	皇初平	4	二	二	やや四庫本	南伯逢に傳授した話、漢魏本になし。
10	沈建	5	二	六	やや四庫本	「見建者皆愈也」、四庫本と内容が類似。
11	華子期	6	二		四庫本	
14	魏伯陽	7	二	一	四庫本	漢魏本に見えない句あり。
15	沈羲	8	三	八	やや漢魏本	漢魏本の方が一致率が高い。
17	李八百	9	三	二	？	
18	李阿	10	三	二	？	
19	王遠	11	三	二	やや四庫本	漢魏本に見えない句あり。
130	蔡經	12	(三)	(二)	やや四庫本	漢魏本に見えない句あり。
23	孫博	14	四	八	四庫本	漢魏本に見えない句あり。
25	玉子 (張震)	15	四	八	？	
26	天門子 (王綱)	16	四	八	？	
34	南極子 (柳融)	17	四	十	？	
35	黃盧子 (葛起)	18	四	十	やや漢魏本	句順が漢魏本に一致。
39	張道陵	19	五	四	漢魏本	四庫本に見えない句あり。
40	欒巴	20	五	五	漢魏本	四庫本に見えない句あり。
41	淮南王	21	六	四	漢魏本	四庫本に見えない句あり。
50	涉正	13	六	十	？	
卷28						
39	張道陵	一	五	四	？	
卷85 (神仙傳からの引用とは明記せず)						
25	玉子 (張震)	1	四	八	？	卷109に同じ。
62	倩平吉	2	七	十	漢魏本	四庫本に見えない句あり。
61	董仲君	3	七	十	漢魏本	漢魏本とほぼ同じ。
19	王遠	4	三	二	やや四庫本	卷109に同じ。
40	欒巴	5	五	五	漢魏本	卷109に同じ。
64	程偉妻	6	七	七	漢魏本	漢魏本とほぼ同じ。
67	左慈	7	八	五	？	
卷86						
54	靈壽光	一	七	十	漢魏本	「神仙傳第十云」とあり。四庫本に見えない句あり。

結 論

本論では、六朝時代、それも南朝における道教という、中國思想全體から見ればごく限られた範囲に的を絞り、人間觀への考察を加えてきた。

儒教に關して言えば、この時代は後漢以前と唐宋以後との活發な思想的展開の間に存在する思想的空隙期間に相當する。その期間中、儒教が知識人の第一義的教養たる地位を失うことはなかった。義疏學の發達など、儒教にとって學問的に看過し得ない發展もしている。しかし、官僚社會を維持・安定させていく上での道具として儒教が利用されていたため、その思想的硬直化は免れ得ず、知識人にとって、生きていく上での活力、精神的基礎として機能していたかという点、不十分なものでしかなかった。

その一方で、佛教と道教が知識人から一般民衆にわたって徐々に浸透し、生きる活力を供給する源としての機能を儒教に代わって果たす場面が多く見られるようになった。宋代の儒教復興には、道佛二教の影響が無視できぬのは周知のことであるが、その前兆は唐代より現れており、その唐代こそが道佛二教の隆盛期である。道教について言えば、その儒教との接近・融和は六朝期、即ち道教の思想的根幹の醸成期から既に始まっていた。葛洪の『抱朴子』内篇も、その後の上清派や靈寶派その他の道教各派も、昇仙のための一要素として陰德善行を重視する。その陰德善行の内容は儒教倫理の根幹たる仁義忠孝等の徳目と重なる部分が多かった。佛教にしても、その中國固有の思想とは大きくかけ離れた思想の故に、また中國人たちの中華思想に阻まれ續けたが故に、西域より渡來して以來しばらくは中國になかなか浸透しない状況の中で、何とか人々に受け入れてもらおうと、様々な中國思想との融和を試みたであろう。その一つが格義佛教である。それ以外にも、教義の眞髓を損なうことなく中國人の指向や習慣に合わせた方便的な教えが語られたことであろう。六朝期、西域より渡來した譯經僧らによって、本來の佛教思想があらためて紹介されて佛教思想が中國に根付くのだが、そこでもやはり中國という土地に合わせた方便が存在し續けた。六朝期以降、道佛二教が一定の思想的位置を占めるようになったこと、そしてそれに伴い知識人の中に、表の社會的・政治的生活は儒教に基づき、裏の個人的・精神的生活では道教や佛教を信仰するという、二重構造の生活を営む者が多數出現したのも、そういった道佛二教のあり方が反映していることに疑いはない。

このような思想状況の中、本論で取り扱った内容に關わる人間觀が存在していた。繰り返し述べるように、晉の葛洪の唱える仙道思想は、自らの努力によって自らの昇仙をつかみ取る「神仙可學」の思想を強調する。『抱朴子』内篇という書物は、世に仙道の實在を主張することのみならず、「神仙可學」の理論を世に知らしめ、仙道を疑い誹謗する者たちに對抗しようとした意圖があると思われる。しかしその一方で、「仙命」という先天的資質が神仙になるかどうかを決める要素として論じられてしまう。それは「神仙可學」とは根本的には相容れないものである。しかし、『抱朴子』外篇についての検討によれば、葛洪も命定論者に共通の特徴、即ち自己の行爲と自己の境遇との間の相關性を否定しながらも、政治や教化などの社會的方面、つまりは他者や、自己とは直接關わりのない未來に對し、行爲は有効であることを前提にする傾向を備えていた。また、相矛盾する思想の併在を容認する思想を備えた人物でもあった。それ故、自らの日常的思惟たる命定論に無意識にはまりこんでしまい、仙道を信じない者たちを切り捨てる理論として「仙命」思想を

説くことになった。「仙命」の理論は、仙道信じ行っている者たちにとって見れば、仙道を信ずることも行うこともできない者たちが、自分たちよりも「仙命」がない點で劣っていると思える恰好の材料である。どこまでいっても矛盾関係にあることは否定できない「神仙可學」と「仙命」の兩思想は、仙道信じ行おうとする者に對してますますの確信と奮起をもたらす効果を持つ點において共通しており、葛洪は矛盾に氣づかず、或いは矛盾を承知の上であえて無視してその兩者を利用したのだと考えられる。ただしそれはあくまでも他を排除することで成立する優越の感覺を生じさせることに他ならず、少數の者たちの間で受け繼がれる仙道でしかなかった。葛洪以後、葛氏道は上清派などに影響を與えたり、靈寶派經典羣の成立に深く関わったと考えられるが、葛洪が『抱朴子』で提示したような形での葛氏道は道教史の表舞台からは姿を消す。少人數の集團で祕術を繼承して行かざるを得ない仙道理論では、上清派や天師道などのような信者層の擴大は望めないからである。

これに對し、第二章で主に扱った上清派の道教における先天的資質の理論は、やや内容と性格を異にする。仙籍の存在を中心として、仙籍に登録される条件について述べる中、仙術とともに先天的資質も語られるが、そこには真人になる資質と、地下主者として救済される資質とが存在する。前者の場合は、上清派において仙人より高位の存在と規定される真人になることができる者たちに對する賛美する意味が込められていることが多い。それは他派の仙道の價值を無理に貶めることなく、自派が目指す仙道を高めることで他派、舊派との間に差異を生じさせようとした意味合いを持っている。修行にいそしむ者たちに「資質を備えているかも」という期待と自負の念とを呼び起こさせる點で、葛洪の仙命論と同様の効果を持っているが、他者への攻撃ではないところが特徴である。また後者の場合、主に先祖の行いが世代を経てある蓄積量に到達した時點で、仙道を行わないまま地下主者として仙界への第一歩を踏み出すことを説明する。これは仙界まで途方もなく長い時間が必要とされ、高級な仙術ではないが、ともかくもことさらに仙術を行わなくとも昇仙できる資質であるから、その救済効果は注目に値する。上清派における先天的資質の理論は、修行者の意欲を高め、非修行者にも救済の門戸を開く理論であると言えよう。その結果、『抱朴子』の厳格な仙道理論とは對照的に、包容力の大きい宗教たり得たわけで、在家の信者層の存在を容認することにつながる。

第三章では、第二章で扱った『真誥』にも時折現れ、上清派道教の背後に存在する終末理論、種民思想について、『道君列紀』の検討を通じてその思想内容を明らかにした。上清派では種民としてではなくより格の高い仙官として救済されることに價值を見出している。種民になるためにはひたすら陰徳善行を行っていけばよく、仙術修得は必要不可欠ではない。これに對し仙官になるためには何らかの仙術を修得せねばならず、さらには先天的資質も必要となる。第二章で明らかにしたことと同様、種民を目指す他派の終末論を踏まえ、上清派仙道の修行者がそれより高位の存在として救済されることを説くあたり、やはり自派の仙道の價值を高める意圖が存在している。この章では『太平經鈔』甲部との比較も行い、そこに見える種民思想の内容の相違を指摘したが、その成立過程を推測した際にも、上清派が舊來の理論の上に自派の理論を上乗せした可能性があることを指摘した。

附章は、人間觀考察に際して葛洪の仙道思想をより詳しく知るがため、『抱朴子』内外兩篇以外に信賴できる資料がないかとの思いで『神仙傳』の資料的價值について詳細な調

査を行った。残念ながら四庫本『神仙傳』であっても、すべてが葛洪自身の著した内容であることはまずないといってよく、とても彼の人間観考察には利用できないという結論に達したため、本論の主旨たる六朝道教における人間観考察に直接関わることができなかった。しかし調査の結果判明した事柄は、四庫本『神仙傳』については唐宋代道教との関わりをさらに詳しく調べる必要性を新たに生じている。継続調査をすることでより成立した時代の推定をより正確にできるようになるが、それに伴ってこの書がまた新たな思想的意義を持つ可能性もあるであろう。

六朝道教において、得道のための要素として人の行爲は最重要視されている。それは道教が一種の宗教であり、宗教が信者に求めるものとして信仰とともに教義の実践があるからでもある。もし教義そのものが、教義の実践についてその現実世界への影響力を否定していたならば、実践する価値はなくなる。一方、実践が必ず願いの成就などにつながると説く教義ならば、信者に對する大きな誘引力を備える反面、現実には成就し得なかった時の信者の疑念の發生に對する論理的對策を設けねばならなくなる。そこで、実践と成就との間に時間的隔たりを設定したり、実践は現に存在しながらも別の面、例えば精神的要素や日常行動などにおいて成就を妨げる要素が存在すると説いたりして、信者の疑念を生じさせないように努めるのである。また、もう一つ、派生として実践することが必ずしも望みをかなえとは限らないとして、実践と成就が結びつかない部分が一部存在することを容認する教義も存在するであろう。実践と成就が原因と結果の関係にならない場面が多々見える現實に對應したものといえ、このような論理を展開する教義は多く存在すると考えられる。

上記の三種類の教義のうち、第一のそれはあり得ないわけであるから、すべての宗教は後の二つのいずれかに屬することになる。儒教に關しては、第一章で見たように王充や李康などのような徹底した命定論者が存在することは事實であり、その意味では彼らの思想は第一の教義に屬するようにも見える。しかしそれは多様な思想を包括する儒教全體を代表しているわけではなく、さらには彼らとて人の行爲が全く効果を有しないものであるとまで言ってははいない。あくまでも自己の行爲と自己の境遇との連關性を否定するにとどまる。世の教化、世を正しく導く政治的方策はすべて一定の効果を有する行爲であると認識しており、また、積徳が後世に「名」を残すという効果を有することを認めているからこそ、倫理的、政治的側面の強い儒教が存在しうるのである。その意味で、儒教は第三の教義に屬すると言える⁽¹⁾。また世の中の事象ををすべて因縁によって説明し、三世應報説によって自己の行爲とその報いとの必然的連關を説く佛教は、明らかに第二の教義に屬する。

道教の場合はどうか。儒教などに比べればはるかに現實に對する關心が強く、現實の中で何らかの効果を求める傾向が強いのは言うまでもない。その最たるものが不老不死の存在となることである。そういった點からするならば、現實的欲求の成就可能を説く道教は、先の三者のうち第二の部類に入ってしまうべきであるし、教義の大部分はその部類に入ると言っても過言ではない。しかし六朝道教では依然として「命」「運」「才」等の個々人の資質における差異を取り上げ、道教の社會への浸透・發展につれて徐々に消えていく傾向を見せているわけでもない。本論の考察に基づけば、これはまた別の宗教的要因が働いていることによる。つまり信者がその教えに従い実践することに意義と誇りを感じる力を

備えたいという點が一つ、また、現實の中で厳しい修行項目を實踐するだけの物理的・精神的余裕のない者たちに、自らの救済を後押ししてくれる力が存在することを示し、より信者に信仰や實踐への意欲をわかせる効果を作りたいという點もある。

そのような宗教側からの動機を端的に示すのが、仙界における經典の性格についての記述である。得道をするためには仙界の經典が必要となる。その經典とは、その文そのものが載っている經典であることも多い。しかしその經典は仙界に祕藏されたもので、資格のある者にしか見せることはできない性格のものである。その資格とは一定の修行量であり、また先天的資質である。その資格を有した者が經典を見ているわけであるから、読んでいる人はその文を目にしているその段階で選ばれた者であることを認識できる。眞劍にその道を志す讀者であれば、經典の記述を讀んだ段階で心理的興奮を覚えることであろう。まことに巧妙な心理効果を發揮するものと言える。これは葛洪の『抱朴子』でも、上清派でもその他の派でも大なり小なり同じである。

故に、道教は第三の部類に入ると考えてよいのであるが、第二の部類に限りなく近い思想を含む教義も存在する。それが第二章で挙げた家族間救済の理論である。先天的資質の存在は、あくまでも個人で完結した世界しか想定しない場合には全くの偶然性を有する。しかし、自己と祖先との連關を想定した場合は、資質の淵源は先祖の行いに由來すること大いに考えられることになり、資質の形成も必然の世界の話となり得る。この意味で、家族間救済をうち立てた道教は、第二の部類に接近した教えであると言えよう。それがなぜ第三の部類にとどまり續けるのか、ということ、それは理論的統一よりも信者たちの感情を反映し、信者たちの意欲を増進させる効果を持つ理論が好まれたことへの考慮を優先したからであろう。また一方で、道教の宗派や時代の相違による多様性に基づく不統一によるものでもあろう。

人は自由のままに放置された場合、行動への意欲を創出しにくい。何らかの強制や抑壓、恐怖、義務感など、外から一定のベクトルを押しつけられると、人はそれに反應して何らかの行動をとる必要性や欲求を感じる。また自尊心や優越感を助長された場合も、他とは差別化された自己を保とうとして行動に移る衝動を生じる。道教經典の資質を語る部分は、この後者の効果を持つわけだが、その理論の採用は、多くの人々に受容してもらえる宗教を目指す過程で、人がいかに弱く繼續力に乏しい存在であるかを十分に認識した上でのことであつたと考える。先天的資質の理論は、六朝道教がいかに生の人間の心理と深く関わっていたかを示しているのである。

葛洪以後の道教では、先天的資質及び仙籍登録に関する記述は互いに連關しながら廣く存在したが、仙界の神々という存在と深く關わる。ここで、自己の行いによって仙籍登録を實現する、という能動的側面からの見方を變えてみよう。人はその行爲を始終神々に觀察され、彼らの價值基準に基づいてその善惡を判斷され、仙籍などへの登録が決定される。自らがなる可能性はあるものの、神々は人々にとって、自らの存在を常に支配・管轄する超越的存在である。その絶對者に対して人は直接的に働きかける手段を持たない。ひたすら善行を行い惡事を行わず、仙道を修めることによって、神々に自己の罪を清算し、經典授受などの形で救済の手をさしのべてもらうことをひたすら願うするしかない。つまり、人はある意味で、自らの將來に対して直接自らが關與することはできず、神にその進路を委ねるしかないとも言えるのである。人は神という絶對者の前にひれ伏す存在であること

を自覚するわけである⁽²⁾。種民思想では、昇仙を伴うか否かに関わらず、天地の崩壊という抜き差しならない状況下において救ってくれる最終的な力は神にしか存在しないわけで、このような感情は特に強く現れるであろう。その神に認めてもらい、仙籍登録、ひいては昇仙の可能性を保證されることは、神々への信仰、言い換えれば神々への心理的依存度が強ければ強いほど、自らに對する誇りや満足感を増大させ、その者の宗教的感情を充足する。このような面から見ても、六朝道教に見える資質の理論は人間の心理と深く関わっていることが分かる。

前述したことだが、本論において扱った内容はあくまでも六朝期の道教經典、それも『抱朴子』と上清派の重要經典及びその周邊という限られた範囲内に基づいている。それ故人間觀考察の目的達成も全體から見ればいまだ一部にとどまっており、十分かつ網羅的な考察を終了したとは言えない。六朝期に限っても、道教の他派、そして儒教、佛教など多くの検討すべき材料は残っているし、人間觀を知る上で参考となる思想も存在するであろう。また人間觀といっても運命觀及びその周邊に限って論じており、さらに幅廣く人間に關する思想的取り組みを検討する必要もある。例えば先秦以來の「性」論などは、六朝以前盛んに議論されてきた問題であり、六朝後は唐の韓愈や李翱を經、宋學に至って、「性」の問題はより重要な哲學的課題となる。聖人と凡人との關係についての様々な議論の中で常に引き合いに出される「性」の問題は、本論で扱った思想的課題とは大いに關連する。また、唐代からの儒教復興に至るまでの間、道教思想で展開されてきた資質の問題は、何らかの形で新たな「性」の議論の再燃に影響した可能性がある。そのような視点で本論の研究課題を扱う必要もあろう。

よって、六朝期の道教に限った場合でも、人間觀について今後さらに廣く深い研究を行っていくべきであると考えるが、本論は研究を開始してより以來の一つの區切りとし、今後の研究の一基礎としてここに完成させた次第である。

注

(1) 儒教が宗教であるか否かについては、ここで問題としない。

(2) 六朝時代の道教・佛教における、人の神への宗教的感情に關しては、吉川忠夫『中国人の宗教意識』（中国學藝叢書、創文社、1998）を参照。